Ana Catalina Rodríguez Moreno, Pedro Rojas Oliveros
y Ángela Santamaría Chavarro
-Editores académicos-

ESCUELA INTERCULTURAL DE DIPLOMACIA INDÍGENA

Memoria, derecho y participación









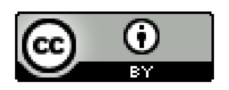




Escuela intercultural de diplomacia indígena memoria, derecho y participación. La experiencia del pueblo Arhuaco, Nabusímake, Sierra Nevada de Santa Marta

Ana Catalina Rodríguez
Pedro Rojas Oliveros
Ángela Santamaría
(eds.)

RODRÍGUEZ, A. C., ROJAS OLIVEROS, P. and SANTAMARÍA, Á., eds. *Escuela intercultural de diplomacia indígena memoria, derecho y participación.* La experiencia del pueblo Arhuaco, Nabusímake, Sierra Nevada de Santa [online]. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2012. 574 p. Textos de ciencias políticas y gobiernos, y de relaciones internacionales collection. ISBN: 978-958-500-393-4. Available from: https://books.scielo.org/id/99wn4. http://dx.doi.org/10.2307/j.ctvm204tk.





ESCUELA INTERCULTURAL DE DIPLOMACIA INDÍGENA
MEMORIA, DERECHO Y PARTICIPACIÓN

ESCUELA INTERCULTURAL DE DIPLOMACIA INDÍGENA MEMORIA, DERECHO Y PARTICIPACIÓN

La experiencia del pueblo arhuaco, Nabusímake, Sierra Nevada de Santa Marta

---

ANA CATALINA RODRÍGUEZ
PEDRO ROJAS
ÁNGELA SANTAMARÍA
-Editores académicos-



Facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales
Instituto Rosarista de Acción Social "Rafael Arenas Ángel" –SERES –

ISBN: 978-958-738-297-6

Primera edición: Bogotá D.C., noviembre de 2012
Coordinación editorial: Editorial Universidad del Rosario
Corrección de estilo: Gabriela de la Parra
Diseño de cubierta: Lucelly Anaconas
Imagen de portada: fotografía Pueblo Arhuaco - Universidad del Rosario
Diagramación: Precolombi EU-David Reyes
Impresión: Xpress. Estudio Gráfico y Digital S.A.
Editorial Universidad del Rosario
Carrera 7 Nº 12B-41, oficina 501 • Teléfono 297 02 00
http://editorial.urosario.edu.co

Fecha de evaluación: 14 de agosto de 2012 | Fecha de aprobación: 28 de agosto de 2012

Rodríguez, Ana Catalina
Escuela intercultural de diplomacia indígena memoria, derecho y política. La experiencia del pueblo Arhuaco, Nabusímake, Sierra Nevada de Santa / Ana Catalina Rodríguez, Pedro Rojas y Ángela Santamaría, editores académicos. —Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2012.
574 p. (Colección Textos de Ciencia Política y Gobierno, y de Relaciones Internacionales)

ISBN: 978-958-738-297-6

Derechos civiles / Derechos humanos – Aspectos sociales – Colombia / Indígenas de Colombia – Política y gobierno / Discriminación racial / Educación intercultural / I. Universidad del Rosario Facultades de Ciencia Política y Gobierno, y de Relaciones Internacionales / II. Rojas, Pedro / III. Santamaría, Ángela / IV. Título. / V. Serie.

323.1 SCDD 20

Catalogación en la fuente – Universidad del Rosario. Biblioteca

dcl Noviembre 16 de 2012

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Impreso y hecho en Colombia
Printed and made in Colombia

Contenido

Derecho

Participación

Agradecimientos

En primer lugar deseamos agradecer a nuestro decano Eduardo Barajas por el apoyo y confianza durante estos años de labor. Igualmente, al doctor Mauricio Plazas y su equipo Seres, por el trabajo conjunto y los logros alcanzados. Por supuesto a la Editorial del Rosario, su director y equipo de trabajo por todo el apoyo durante este proceso.

Especial agradecimiento para las autoridades del pueblo arhuaco, en particular al cabildo gobernador Rogelio Mejía y a la comunidad de Nabusímake por su participación activa y el compromiso mostrado durante la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena (EIDI). Mención especial para el señor Álvaro Torres, quien con su dedicado trabajo acompañó todo el proceso como coordinador arhuaco de la Escuela. Asimismo, a Dunen Muelas y Norey Quigua, quienes hicieron posible este proyecto y estuvieron a cargo del trabajo de enlace con los estudiantes y el coordinador arhuaco de la Escuela.

A todos los profesores y/o investigadores que formaron parte tanto de la EIDI en Nabusímake como en la imaginación, diseño y redacción de estas páginas.

Muy especialmente a los profesores Bastien Bosa, Julio Gaitán, Catalina Muñoz, Mónica Acosta, Mónica Mendoza, Yann Basset, Ati Quigua, Raúl Velásquez, Darío Mejía, taita Juan Muela, Camilo Mancera, Luz Elena Izquierdo, mayor Álvaro Torres, Édgar Luna, Juan Carlos Guerrero, Gloria Amparo Rodríguez, Ángela Santamaría, Juan Sebastián Sosa, Catalina Rodríguez, Beatriz Franco-Cuervo, Édgar Naranjo y Andrea Coronell.

Al equipo de trabajo, Catalina Rodríguez, Pedro Rojas, Édgar Naranjo, Andrea Coronell, Mónica Acosta, Juan Sebastián Sosa y Ángela Santamaría.

A cada uno de los y las estudiantes que compartieron con nosotros sus preguntas, conocimientos y sueños. Aice de Jesús Rosado Robles, Álvaro Antonio Torres, Ana Liliana Coronado Torres, Anselmo Ramos Álvarez, Aracelis Torres

Pérez, Aty Duzay Niño Niño, Carlos Benedicto Torres Garavito, Diana Luz Arias Mestre, Diego Armando Márquez Izquierdo, Éder Torres Conrado, Edwin Yesith Arias Torres, Elizabeth del Carmen Mestre Pérez, Elmer Torres Conrado, Fernando Izquierdo Torres, Florentino Izquierdo Alfaro, Gunkwarungumu Izquierdo, Henry Rosendo Zapata Ramos, Dalith Copete Robles, Isolina del Rosario Torres Conrado, Jáder Mejía Torres, Jalil Torres Conrado, Javier Torres Solís, Jesús Manuel Ramos Torres, José Agustín Chaparro Mejía, José Samuel Villafañe Torres, Juan Carlos Cotes Crespo, Keiwia Pacheco Zalabata, Kwachungumu Torres Márquez, Laudith Gabriela Tarifa Zapata, Leandro Segundo Mestre Arias, Lina María Izquierdo Torres, Luis Fernando Torres Cotes, Luis Fernando Cotes Crespo, Margarita Rosa Niño Márquez, María Patricia Mestre Conrado, Maximiliano Beltrán Armenta, Minelis Patricia Arias Izquierdo, Misael Hernán Robles Izquierdo, Raúl Armando Niño Izquierdo, Sandra Lucía Izquierdo Mejía, Seferino Álvarez Torres, Seiningumu Torres Conrado, Seykambakin Torres Márquez, Seykarin Torres Márquez, Zarán Nawiku Robles Izquierdo, Zunilda Esther Niño Torres, Yesid Seykundivey Zapata Ramos, Dwinaringumu Andrés Alfaro Arroyo, Omar Alberto Mestre Pérez, Dariel Alberto Zalabata.

A los mayores, al mamo Camilo y a Alfredo, quienes nos prepararon tradicionalmente para este proceso. Al territorio, que nos recibió siempre con sol y agua y nos permitió trabajar, aprender y entregar amorosamente. Gracias infinitas al pueblo arhuaco por permitirnos la realización de este diálogo de saberes que apenas comienza. Al señor Raúl y a la señora Ibeth por su hospitalidad al acogernos en su casa, a las mujeres arhuacas que nos prepararon las deliciosas comidas tradicionales y por supuesto a las autoridades tradicionales de Nabusímake que nos permitieron usar la Casa de la Asamblea para este proceso.

Prólogo

El trabajo realizado durante los últimos años con organizaciones y comunidades indígenas en distintos ámbitos de acción (investigación, educación y extensión internacional, nacional y local) desde la Universidad del Rosario, nos ha permitido identificar necesidades y un escenario específico, el cual fundamenta este proceso. Durante el desarrollo de estas actividades hemos identificado que la educación con estas comunidades ha sido relegada al campo de la educación no formal, reproduciendo procesos de exclusión de las filiales escolares de educación superior de alta calidad (Santamaría, 2008).

Igualmente, es difícil articular los procesos de investigación con los procesos de educación y/o apoyo técnico a estas comunidades, si no se construyen de manera colectiva e intercultural.[1] Las actividades de investigación realizadas con comunidades indígenas se rigen principalmente por un concepto asimétrico entre el "objeto de estudio" (los pueblos indígenas) y el "investigador", reproduciendo las asimetrías sociales (Oliveira, 2009). De esta manera, los grupos de investigación que producen material científico sobre estas temáticas generan productos insertables en las redes de conocimiento nacionales e internacionales, los cuales no tienen un impacto directo en el interior de las poblaciones estudiadas.

En nuestro caso particular, los procesos de intervención social hasta ahora desarrollados habían consistido más en apoyos técnicos puntuales para la redacción de informes de derechos humanos y apoyo jurídico, entre otros.[2] En general,

---

[1] Según la Universidad de Valparaíso "La interculturalidad, debe tender a estrechar las condiciones de igualdad, rompiendo de esta forma la asimetría perjudicial, permitiendo que la coexistencia dialógica determine las relaciones dinámicas de la sociedad, de modo permanente, dando lugar a una participación real de los distintos sectores" (Universidad de Valparaíso, 2003, p. 3).

[2] Con base en esto se pueden identificar las siguientes organizaciones: Comisión Colombiana de Juristas (CCJ) y Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo (Cajar).

la intervención social de las universidades ha sido relegada o delegada por muchas instituciones de educación superior a las ONG, las cuales funcionan a partir de la lógica de "contratos" y respondiendo a las demandas de la cooperación internacional. En este sentido, el apoyo técnico que requieren las comunidades indígenas por parte de estas ONG está inscrito en una agenda internacional, que muchas veces no está de acuerdo con sus necesidades, proyectos políticos y planes de vida.

En este escenario, pensamos que la consolidación de esta Escuela es fundamental, ya que la Universidad del Rosario posee los recursos humanos, la experticia, la independencia y la autonomía para construir conjuntamente una agenda y un modelo integral, interdisciplinario,[3] intercultural y multinivel de educación, investigación y extensión para la equidad y la interculturalidad, inédito para las comunidades indígenas. Pensamos además que este modelo puede operar de manera autosostenible, integrando las actividades institucionales de educación, investigación y extensión de los grupos de investigación concernidos en la Universidad, ofreciendo un espacio de calidad a los pueblos indígenas y no relegando este trabajo a escenarios de educación no formal, que no cumplen los mismos estándares de calidad.

Por esta razón, durante el período comprendido entre 2007 y finales de 2010, se conformó un equipo de trabajo interdisciplinario en las facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales, el cual ha venido ejecutando labores de investigación, educación y extensión apoyando procesos de diagnóstico sobre la situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta y otras regiones del país con un número considerable de proyectos.

El primer proyecto corresponde a la primera fase de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena (EIDI), financiado por la Universidad del Rosario durante un año (2009-2010) para la elaboración del diagnóstico y construcción de confianza con organizaciones indígenas como la Confederación Indígena Tayrona (CIT) y la Organización Indígena Kankuama (OIK), la Organización Kankuama de Valledupar (OKV), representantes de la comunidad internacional en Colombia (ACNUR, PNUD y la Oficina para la Coordinación de Asuntos Humanitarios OCHA) y otras regiones del mundo (OACNUDH, PNUD), por medio de

[3] En la Universidad del Rosario con la Escuela de Ciencias Humanas, específicamente el programa de Antropología, profesor Bastien Bosa; con la facultad de Jurisprudencia, profesora Gloria Amparo Rodríguez y con la Universidad INCCA de Colombia, por medio de su facultad de Psicología.

la realización de talleres en terreno[4] (aproximadamente ocho talleres con la participación de los pueblos kankuamo, arhuaco, kogui y wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta), en coordinación con la profesora Gloria Amparo Rodríguez de la facultad de Jurisprudencia.

El segundo proyecto de investigación, financiado por el Fondo de Investigaciones de la Universidad del Rosario, *Movilizaciones transnacionales en la Sierra Nevada de Santa Marta y el Bajo Atrato* permitió, durante 2009, generar productos de investigación novedosos sobre el ejercicio de la Diplomacia Indígena en Colombia y de los conflictos sociales, políticos, económicos y culturales que deben enfrentar los pueblos indígenas, entendiendo que en este contexto se agudizan las variables del conflicto armado interno colombiano. Durante el segundo semestre de 2010, este equipo se concentró en el trabajo en contextos urbanos apoyando algunos procesos puntuales con el pueblo wounáan (originario del Bajo San Juan), en situación de desplazamiento en la localidad de Ciudad Bolívar y el municipio de Madrid; el pueblo embera chamí en situación de desplazamiento en la localidad de Santa Fe, barrio La Favorita.

El tercer proyecto corresponde a la segunda fase de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena (EIDI), financiado por el Instituto Rosarista de Acción Social Rafael Arenas Ángel durante 2011, el cual permitió el desarrollo de un diplomado en Nabusímake, capital del pueblo arhuaco en la Sierra Nevada de Santa Marta y respondió a las necesidades específicas planteadas por el cabildo gobernador arhuaco Rogelio Mejía Izquierdo al decano de las facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales, doctor Eduardo Barajas Sandoval.

Hacia la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena

Antes de referirnos a la constitución y desarrollo de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena, consideramos pertinente dar a conocer un breve panorama sobre la situación de los pueblos indígenas en Colombia, particularmente la del pueblo arhuaco, a partir del cual identificamos la necesidad de desarrollar una labor pedagógica de formación horizontal durante 2011 y 2012 con la comunidad del pueblo arhuaco en la región de Nabusímake.

---

[4] Realización de talleres en la ciudad de Valledupar, en el asentamiento indígena arhuaco de Besotes, en el sitio sagrado de Guatapurí y en el pueblo Talanquera Kankuamo de Río Seco, beneficiando aproximadamente a ochenta líderes indígenas, con el apoyo del Seres de la Universidad del Rosario y de ACNUR.

Al respecto podemos decir que según los datos expuestos por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (dane), en Colombia habitan 1.392.623 indígenas, es decir, un 3,3% de la población nacional; debido a esto se reconoce la existencia de 82 pueblos, de los cuales la mayoría de la población habita en la zona rural del país (79%), sobre todo en los resguardos indígenas legalmente constituidos, en las parcialidades indígenas o en territorios no delimitados legalmente. Con base en esto, la población indígena tiene 735 resguardos indígenas titulados ubicados en 235 municipios, con una población de 1.042.579 y que corresponden a 27% del territorio nacional. Sin embargo, un porcentaje importante de estos territorios se traslapa con parques naturales que administrativamente no están a cargo de las comunidades indígenas.

Desde este punto de vista, la Organización Nacional Indígena de Colombia (onic) desplegó en 2010 y 2011 una campaña denominada "Palabra dulce, aire de vida" en la que a partir del reconocimiento de la diversidad cultural (82 pueblos indígenas) enmarcada en la Constitución Política de Colombia de 1991, se evidenciaban situaciones extremas de afectación cultural y del exterminio físico y cultural de algunos pueblos indígenas. Según esto, el Auto 004 de 2009 de seguimiento de la Sentencia T-025 de 2004 afirma que:

> Existen 32 pueblos con una población de menos de 500 personas, quienes están ubicados en su gran mayoría en los departamentos de Amazonía y Orinoquía. De estos 32 pueblos, existen 18 que tienen una población inferior a 200 personas, y 10 están conformados por 100 personas (onic, 2010).

Los registros llevados por la onic demuestran que la fragilidad demográfica de estos pueblos se puede explicar por los siguientes factores problemáticos que amenazan directamente la pervivencia de los pueblos indígenas en Colombia: el conflicto armado interno; la vulneración de los derechos fundamentales (consagrados en la Constitución de 1991) y los derechos colectivos (Derecho Propio; Convenio 169 oit; Declaración de los Pueblos Indígenas); la pobreza estructural; la discriminación; el abandono institucional y la crisis humanitaria.

En función de esta caracterización general se identificaron tres puntos principales de acción, localizados en el norte del país (resguardo arhuaco en la Sierra Nevada de Santa Marta), centro (Bogotá D. C.) y sur (cabildo de San Francisco en el Valle de Sibundoy) de Colombia. En estos escenarios se reflejan de manera sistemática ciertas dinámicas políticas, económicas y sociales que, por un lado,

han ido afectando los procesos autonómicos de los pueblos indígenas (conflicto armado, desplazamiento, megaproyectos) y por el otro, han posibilitado la apertura de escenarios de interlocución con el Estado colombiano (espacios nacionales de concertación, formulación de políticas públicas, consulta previa).

Resguardo del pueblo arhuaco en la Sierra Nevada de Santa Marta

En el Resguardo arhuaco y la Zona de Ampliación de la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM) hay cuarenta asentamientos con una población de 32.000 personas. Esta población está organizada políticamente en la Confederación Indígena Tayrona (CIT) fundada en 1983. Luego de tantas dificultades, los indígenas decidieron presionar al Gobierno nacional mediante la toma del Episcopado en la ciudad de Bogotá, la cual transcurrió por un mes y obligó al Gobierno a la expedición del Decreto 1396 por el cual se crea la Comisión de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas y se crea el Programa Especial de Atención a los Pueblos Indígenas y el Decreto 1397 de 1996, por el cual se crea la Comisión Nacional de Territorios Indígenas y la Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas, donde un delegado de la Confederación Indígena Tayrona (CIT) es miembro permanente. En dicho Decreto, la CIT fue reconocida por el Gobierno como una organización de carácter nacional, lo que le ha permitido estar en las instancias más altas para la interlocución y concertación con el Gobierno nacional en la toma de decisiones que afectan a los pueblos indígenas del país (Mesa Permanente de Concertación, Comisión Nacional de Territorios Indígenas, Comisión Nacional de Derechos Humanos, Comisión Nacional de Trabajo y Concertación para la Educación de Pueblos Indígenas, Mesa de Salud). Adicionalmente ha tenido una fuerte incidencia en el ámbito internacional (Naciones Unidas, Sistema Interamericano, foros ambientales, escenarios de derechos humanos) y local (coadministra los recursos del Sistema General de Participación destinados al pueblo arhuaco con las entidades administrativas de tres departamentos y municipios). En su papel de organización nacional, la CIT tiene responsabilidades con todos los pueblos indígenas del país.

Es importante destacar que los pueblos indígenas de la SNSM se han visto directamente afectados por el conflicto armado, ya que por sus características geográficas, históricas, sociales, económicas y políticas, la SNSM ha sido el escenario de graves confrontaciones armadas entre Ejército, guerrillas (ELN, EPL y FARC) y paramilitares (AUC). Ante esto se realizaron varias visitas de misiones interinstitucionales a la Sierra Nevada de Santa Marta en cumplimiento de las

medidas de protección establecidas por la CIDH. Mediante estas misiones se pudo lograr el reconocimiento de la gravedad de la situación de derechos humanos en este territorio.

De acuerdo con la Defensoría del Pueblo, en un informe publicado con motivo de esta visita, "entre 1998 y el 2002, se presentaron en la Sierra Nevada 44 desapariciones forzadas, 166 ejecuciones extrajudiciales, 92 casos de tortura y 52 casos de secuestro" (Defensoría del Pueblo, 2004). Según la declaración del pueblo kankuamo, citada por la Defensoría en la misma publicación:

> En los últimos dos años llevamos más de 250 muertos. En estos ocho meses del 2003 llevamos 45 muertos. Es una cifra dramática, teniendo en cuenta la densidad de población. Frente al problema del desplazamiento, por ejemplo, de 7 mil habitantes que somos, 3 mil están desplazados en todo el país (Defensoría del Pueblo, s. f.).

Necesidades identificadas en los ejercicios de la participación del pueblo arhuaco

En ejercicio del derecho a la participación, los delegados indígenas presentes en el marco de la Mesa Permanente de Concertación han manifestado su preocupación con respecto a una falencia en la formación de los líderes responsables de estos procesos y han detectado ausencia de formación técnica y desconocimiento frente a temas estratégicos para la organización.

Por esta razón, tomando como referencia algunos datos presentados que reflejan ciertas problemáticas latentes en el interior de la Sierra, es necesario que se lleven a cabo procesos de formación que permitan una interlocución efectiva y eficiente entre las organizaciones indígenas de la SNSM y especialmente a la CIT con los entes gubernamentales de distintos órdenes (local, nacional e internacional).

Para el pueblo arhuaco es de gran importancia la conservación y recuperación de su territorio ancestral delimitado por la Línea Negra, dentro de la cual se presentan diversos conflictos que constituyen una seria amenaza para la pervivencia de los pueblos indígenas, por lo que se hacen prioritarios los procesos de formación orientados al aprovechamiento de la presencia en los espacios de concertación.

Espacios nacionales e internacionales de participación

De acuerdo con el Decreto 1397 de 1996, el Gobierno reconoció al pueblo arhuaco la condición de Organización Nacional por medio de la cit. Este hecho tuvo lugar después de una serie de movilizaciones en la década del noventa por parte del Movimiento Indígena. Una de las acciones más importantes fue la toma de la Conferencia Episcopal en Bogotá en 1996, en la cual también participaron los arhuacos.

Continúa la toma indígena en la Conferencia Episcopal

Por pura malicia indígena, los representantes de 80 pueblos aborígenes de Colombia continúan la toma pacífica en la sede de la Conferencia Episcopal, en el occidente de Bogotá. La ocupación de la casona completa hoy 30 días y ha sido apoyada por 16 movimientos indígenas de protesta en el Chocó, Risaralda, La Guajira, Montería, Puerto Inírida, Ibagué, Pasto y el Cauca, donde unos cuatro mil paeces bloquearon esta semana la vía Panamericana entre Cali y Popayán. Aunque la noche del viernes los negociadores del Gobierno y de los ocupantes llegaron a un acuerdo en todos los puntos de un pliego de peticiones, los líderes indígenas afirmaron que solo saldrán de la sede episcopal cuando vean firmados los decretos concertados en la mesa de negociaciones. El año pasado el Gobierno llegó a un acuerdo con los indígenas sobre un decreto reglamentario de la Ley de Tierras y a última hora fue modificado sin consultarnos, dice Abadio Green Stocel, presidente de la Organización Nacional Indígena de Colombia (onic). Los acuerdos quedaron plasmados en dos decretos por medio de los cuales se crean la Comisión de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, la Comisión Nacional de Territorios Indígenas y la Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas [...]. Tanto el viceministro del Interior Juan Carlos Posada García-Peña, quien encabeza la comisión oficial, como los dirigentes indígenas coinciden en que la toma será levantada en las próximas 48 horas, una vez se cumplan los trámites burocráticos antes de la firma presidencial. El senador guambiano Lorenzo Muelas dijo que confía en que entre lunes y martes también se logren acuerdos con el Consejo Regional Indígena del Cauca (cric), organización que convocó a la toma de la Panamericana para reclamar el cumplimiento de los acuerdos suscritos hace un año con el Gobierno. El viceministro del Interior

aseguró que se está conversando con el Ministerio de Hacienda para que se mantengan los nueve mil millones de pesos acordados hace unos años con el CRIC, con destino a la reconstrucción de las zonas devastadas en Tierradentro por la avalancha del río Páez. Según el CRIC, el Gobierno incumplió los acuerdos sobre tierras, educación y los que buscaban ayudar a los damnificados por la tragedia de Páez y por la crisis del comercio de fique. En opinión del viceministro del Interior, uno de los aspectos positivos de la negociación que se realiza en Bogotá es que se ha conformado un grupo de voceros indígenas con los cuales se puede concertar. A veces no era por falta de voluntad que fallaba la concertación sino porque el movimiento indígena estaba muy disgregado, agregó. La Comisión de Derechos Humanos, conformada por representantes del Gobierno y las organizaciones indígenas, tiene, entre otras funciones, que hacer seguimiento e impulsar las investigaciones penales y disciplinarias por violación de los derechos humanos en las comunidades indígenas y diseñar un programa especial para la atención de indígenas víctimas de la violencia. La otra comisión será la encargada de concertar y coordinar todo lo relacionado con la ampliación, saneamiento y titulación de resguardos indígenas. El mismo decreto prohíbe otorgar licencias ambientales sin los estudios de impacto económico, social y cultural sobre los indígenas y establece que ninguna obra, exploración, explotación o inversión podrá realizarse en territorio indígena sin la debida concertación con los representantes de estas comunidades. *El Tiempo*, 4 de agosto de 1996.

Antes de este tipo de movilizaciones no existían canales institucionalizados entre el Gobierno y las organizaciones indígenas. Una de las grandes ganancias de esta movilización consistió justamente en la firma del Decreto 1397 para la creación de la Comisión Nacional de Territorios Indígenas y de la Mesa Permanente de Concertación, máxima instancia de concertación y decisión entre el Gobierno y los pueblos indígenas donde se discuten todos los temas que afectan o interesan a estos últimos, como la Ley de Tierras y Desarrollo Rural, el Sistema Intercultural de Salud para Pueblos Indígenas (SISPI) y el Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP); también se coordina la aplicación de la consulta previa, se acuerda la ruta metodológica y el proceso de socialización.

Desde 1996 la Organización ha venido participando en las diferentes mesas de concertación en compañía de las tres otras organizaciones indígenas de orden nacional –onic, Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (opiac) y Autoridades Indígenas de Colombia (aico)–. Sin embargo, es importante resaltar las especificidades culturales de la comunidad, las cuales debieron ser tenidas en cuenta para la realización de esta experiencia de Escuela en la región de Nabusímake.

Además de la repercusión en el Sistema Interamericano, el pueblo arhuaco ha tenido una fuerte incidencia en Naciones Unidas; a comienzos de la primera década de este siglo, participó activamente en el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (intervenciones a cargo de César Alberto Torres y Asdrúbal Torres), en el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas (a cargo de Leonor Zalabata) y en diversos espacios ambientales dentro de la Organización internacional (participación de Danilo Villafañe).

Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena en Nabusímake

Resulta fundamental resaltar que el equipo que ha estado al frente de este proyecto trabajó durante 2010 y 2011 con el apoyo financiero de Seres en un proceso diagnóstico sobre las necesidades del pueblo arhuaco. Fruto de esta labor que contempló un trabajo de campo por medio de talleres, análisis de documentos, trabajo de entrevistas, entre otros, se publicó el libro *Conflictos y judicialización de la política en la Sierra Nevada de Santa Marta* (Naranjo et ál., 2010). Con base en esta fase diagnóstica se programó una reunión entre las autoridades del pueblo arhuaco, el cabildo gobernador Rogelio Mejía y las autoridades de la Universidad del Rosario, la entonces vicerrectora doctora Nohora Pabón y el doctor Mauricio Plazas Vega, durante el lanzamiento del libro en Nabusímake en octubre de 2010. Este encuentro permitió la constitución de un equipo de trabajo intercultural para llevar a cabo la eidi en el segundo semestre de 2011 en Nabusímake y un proyecto paralelo de investigación asociada sobre el proceso de recuperación de la memoria colectiva del pueblo arhuaco en el marco de la presencia y expulsión de la Misión Capuchina efectuada por ellos (1914-1982).

El equipo de trabajo fue conformado de la siguiente manera: el mayor Álvaro Torres, delegado por las autoridades del pueblo arhuaco como coordinador indígena del proyecto con el apoyo de Norey Quigua y Dunen Muelas, miembros de la comunidad y estudiantes de la Universidad del Rosario; una coordinación académica del proyecto desde la Universidad, a cargo de Ángela

Santamaría con el apoyo de Ana Catalina Rodríguez, Andrea Coronell y Juan Sebastián Sosa, miembros del equipo de trabajo sobre Acción Colectiva Indígena del Observatorio de Redes y Acción Colectiva (orac) de las facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales; igualmente, se encargó al profesor Bastien Bosa la coordinación del trabajo de reconstrucción de memoria histórica del pueblo arhuaco. Este equipo ha contado con el apoyo de Catalina Muñoz, Ángela Santamaría, Édgar Naranjo, David Castaño, Dunen Muelas y Mauricio Fernández, quienes han venido adelantando un trabajo de archivo en varios lugares (Archivo General de la Nación de Bogotá, Academia de Historia de Valledupar, Archivo Histórico de Santa Marta, Biblioteca Nacional, Biblioteca Luis Ángel Arango). Asimismo, el trabajo de reconstrucción de historia oral en territorio ha sido coordinado por el mayor Álvaro Torres apoyado por Norey Quigua, Édgar Naranjo y Ángela Santamaría. Se constituyó un Comité Indígena Asesor conformado por Juan Muelas (pueblo misak), Jorge Furagaro (opiac), Luz Elena Izquierdo (pueblo arhuaco), Álvaro Torres (pueblo arhuaco), Juan Calambás (pueblo misak) y Darío Mejía (pueblo zenú).

En este contexto, la eidi se constituyó como un claro espacio de formación en el que concurrieron en un mismo lugar los y las indígenas del pueblo arhuaco y académicos nacionales e internacionales en el marco de un intercambio de saberes que contribuyó a discutir de manera conjunta las problemáticas más visibles de este pueblo originario de la Sierra Nevada de Santa Marta. Se buscó la creación de un conocimiento compartido, en el que se reconocieron por un lado las realidades de la población y, por el otro, se generaron herramientas técnicas que les permitieran a los y las asistentes indígenas enfrentar y solucionar algunas problemáticas que afectan a su población, además de facilitar elementos para una interlocución efectiva y eficiente entre la cit y los diferentes entes gubernamentales en distintos escenarios (local, nacional e internacional).

La participación del pueblo arhuaco

El pueblo arhuaco posee una concepción de la vida propia y, por lo tanto, de lo "político". En este sentido, no existe al interior de la comunidad una división entre los intereses individuales y colectivos frente al futuro en el territorio, es decir, no existe una mirada política, ambiental o jurídica, separada del marco que da la Ley de Origen y sus tradiciones. La Ley de Origen es la ley natural dejada como herencia por los ancestros a los pueblos indígenas de la snsm, que contiene los

principios rectores de vida que garantizan la pervivencia en equilibrio y armonía del hombre, la naturaleza y el universo.

La división conceptual de su cosmovisión desde las Ciencias Sociales mediante conceptos como autonomía, territorio, derechos humanos, desarrollo, Estado, autoridad, es ajena a la cosmovisión propia. De hecho, en los espacios de reunión tradicional como la Asamblea General del Pueblo Arhuaco las discusiones se enmarcan en la Ley de Origen y el pensamiento de los mamos.

Esta unidad o concepción holística de la vida para el pueblo arhuaco implica que un ejercicio de formación colectiva intercultural en temas relacionados con los estudios políticos e internacionales debe tener en cuenta las particularidades identitarias. Por ello, los profesores que participaron en la experiencia recibieron una capacitación con miembros del Comité Asesor Indígena para la preparación de sus charlas y la forma de transmitir sus conocimientos. Este trabajo de "iniciación de los profesores" en los fundamentos de la cultura arhuaca estuvo a cargo de Luz Elena Izquierdo, el mayor Álvaro Torres y Norey Quigua, todos ellos miembros de la comunidad y conocedores de procesos políticos indígenas.

Por parte de los participantes en el proceso de la Escuela fue muy importante considerar que, si bien el pensamiento iku es integral, las posiciones que deben tomar las autoridades en espacios nacionales e internacionales de participación política deben ser especializadas, técnicas y puntuales. El intercambio entre distintas formas de producir y concebir el conocimiento político, jurídico e internacional, posibilita la generación de procesos de intercambio cultural, sin violentar la construcción de posiciones políticas desde lo propio con sustento técnico.

Es así como el ejercicio de la EIDI no buscó imponer conceptos de la sociedad moderna relacionados con el Gobierno, el Estado, el desarrollo económico o los derechos humanos, sino que apostó por generar espacios de discusión e intercambio cultural con las bases comunitarias de una concepción integral del pueblo arhuaco. Solo mediante una comunicación bidireccional este espacio logró convertirse en un ejercicio de construcción académico y cultural. Lo anterior implicó en muchas ocasiones la puesta en cuestión de los principales métodos y estructuras pedagógicas utilizadas tradicionalmente por la educación moderna, generando transformaciones de los contenidos y las metodologías de las sesiones y los módulos. Así, los estudiantes y los profesores arhuacos invitados a la EIDI, como el mayor Álvaro Torres, transmitieron conocimientos fundamentales desde el pensamiento de los mamos y las autoridades. Por su parte, los profesores de

la Universidad del Rosario compartieron información especializada, útil para la cualificación de la participación en escenarios nacionales e internacionales.

De acuerdo con el plan de vida del pueblo arhuaco, la consolidación del gobierno propio constituye el eje fundamental para garantizar la pervivencia y la permanencia cultural en el marco de la autonomía y el principio de autodeterminación. En este contexto, los líderes desempeñan un papel fundamental, por lo que es menester que tengan conocimiento sobre los temas y oportunidades que se puedan encontrar en la práctica propia de su función en un contexto nacional e internacional así como poseer una experiencia que les permita desenvolverse adecuadamente en esos escenarios.

Cabe anotar que a lo largo de la historia de los espacios de concertación nacional la participación del pueblo arhuaco no ha sido constante, a pesar de haber sido reconocido como organización nacional desde el mismo momento de la creación de los mismos. Se identifican dos razones fundamentales para esta situación: en primer lugar, para el pueblo arhuaco lo más importante son los espacios internos de discusión y en segundo lugar se cree que estos espacios de concertación nacional no dan respuesta a las necesidades del pueblo arhuaco y es aquí donde la EIDI aporta elementos importantes, toda vez que en estos escenarios de discusión con el Gobierno y los resultados que se obtienen están asociados con la capacidad técnica de la participación.

Ejes temáticos de formación

En el ejercicio del derecho a la participación de las autoridades indígenas de estos pueblos se ha evidenciado la necesidad de complementar la formación de los líderes responsables de estos procesos por medio de una reflexión hacia afuera y hacia adentro frente a los temas estratégicos para el pueblo arhuaco y la CIT. Para ello, durante el proceso de formación se buscó llevar al territorio a docentes, sabedores y sabedoras indígenas de larga trayectoria, que garantizaron una interlocución efectiva y eficiente con los estudiantes. Estos profesores indígenas transmitieron conocimientos teóricos y prácticos para la cualificación y motivación de la participación política de los estudiantes en distintos ámbitos (local, nacional e internacional). A continuación relacionamos algunos de los ejes fundamentales de la formación, los cuales fueron discutidos al interior del equipo y consagrados en una primera propuesta para ser socializada con el Comité Asesor Indígena. Posteriormente se presentó la propuesta a las autoridades del pueblo

arhuaco, quienes plantearon los siguientes ejes estratégicos de reflexión: jurídico, político, ambiental, internacional y de recuperación de la memoria colectiva.

1. Dimensión jurídica: derechos humanos y derechos de los pueblos indígenas, Derecho Constitucional colombiano, Derecho Internacional y litigio estratégico y Derecho Internacional Humanitario.
2. Dimensión política: formación del Estado colombiano, políticas públicas, participación política y procesos electorales.
3. Dimensión ambiental: Derecho Ambiental, licencias ambientales y consulta previa, territorio, gobierno del ambiente y modelos alternativos de desarrollo.
4. Dimensión de recuperación de la memoria colectiva: elaboración de historias familiares e historias de vida, cartografía social y técnicas de entrevistas etnográficas y de investigación social.
5. Dimensión internacional: el conocimiento y manejo de actores internacionales como agencias de cooperación internacional, Sistema de Naciones Unidas, Sistema Interamericano de Derechos Humanos, medio asociativo y ONG y acción humanitaria.

Sobre la estructura y los contenidos del libro

El trabajo desarrollado a continuación contiene un importante material, aportado por algunos de los profesores que participaron en la EIDI durante el segundo semestre de 2011 en Nabusímake y por otros expertos cuyos estudios se han enfocado en la situación de derechos humanos de los pueblos indígenas en América Latina. Ahora, si bien en la EIDI se desarrollaron cinco dimensiones, decidimos presentarlas en este libro contenidas en tres partes: Memoria, Derecho y Participación.

En este sentido, el libro articula por un lado trayectorias de vida de líderes y lideresas arhuacas que formaron parte de la EIDI y textos más académicos especializados sobre los temas.

Referencias

Defensoría del Pueblo (s. f.), *El mapa del conflicto armado en la Sierra Nevada de Santa Marta*, disponible en http://www.defensoria.org.co/red/anexos/pdf/03/pc/conflicto_en_la_sierra.pdf, consultado el 12 de enero de 2012.

El Tiempo.com (1996, agosto 4), *Continúa la toma indígena en la conferencia episcopal*, disponible en http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-460641, consultado el 12 de enero de 2012.

Mora, A., Naranjo, É., Rodríguez, G. y Santamaría, Á. (2010), *Conflictos y judicialización de la política en la Sierra Nevada de Santa Marta*, Bogotá, Universidad del Rosario.

onic (2010), *Palabra dulce, aire de vida*, disponible en http://cms.onic.org.co/wp-content/uploads/downloads/2012/03/cartilla_palabradulce.pdf, consultado el 15 de enero de 2012.

Introducción
Sobre la educación intercultural y otros asuntos complicados: debates, herramientas y perspectivas de la experiencia de la EIDI en Nabusímake

Ana Catalina Rodríguez*
Pedro Rojas Oliveros**

No hay práctica social más política que la práctica educativa [...] en efecto, la educación puede ocultar la realidad de dominación y la alineación, o puede, por el contrario, denunciarlas, anunciar otros caminos, convirtiéndose así en herramienta emancipatoria.
Paulo Freire

La digestión "antropofágica" en una fachada de nación como "mezcla" cultural o vitrina de culturas por todos compartidas, en conjunción con la íntima convivencia social a través de esa coparticipación, permite trascender y tornar irrelevantes las narrativas de pueblos particulares como sujetos de sus respectivas tramas históricas.
Rita Segato

* Politóloga de la Universidad del Rosario. Fue coordinadora de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena (EIDI) en Nabusímake durante el segundo semestre de 2011. Actualmente se desempeña como joven investigadora del Instituto Rosarista de Acción Social Rafael Arenas (Seres) de la Universidad del Rosario. Correspondencia: rodriguezm.ana@ur.edu.co

** Joven investigador del Centro de Estudios Políticos e Internacionales (CEPI) de las facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales de la Universidad del Rosario. Se desempeña también como docente auxiliar del Seminario Movimientos Sociales y Luchas Políticas de la primera facultad. Correspondencia: rojaso.pedro@ur.edu.co

En una emisión reciente del programa *Estilo RCN*, su presentadora despidió la emisión así: "Un saludo para todos nuestros televidentes, 'incluso' a la gente del Chocó". A primera lectura el hecho parece poco relevante, sin trascendencia; sin embargo, consideramos que no puede apreciarse de manera aislada: ¿Por qué extender un saludo generalizado a una población específica? La inclusión es hoy día una de las demandas más comunes en los vocablos individuales y colectivos: inclusión en la educación, en la salud, en el sistema jurídico, en la redistribución de tierras, etc. Pero la cuestión no se apea solamente en los discursos de las organizaciones de los excluidos. La producción académica, la jurídica y aun la mediática se refieren todo el tiempo a la necesidad irreductible de la inclusión. Reclamamos inclusión, esto es, saludamos a "toda la gente de Colombia, 'incluso' a la gente del Chocó".

No obstante, vale la pena cuestionar la manera como se realizan esas apuestas por la inserción de sectores marginados de la sociedad colombiana. Mayoritariamente mediante políticas públicas[1] y/o relevos legales, el Estado colombiano y las organizaciones sociales y populares han apostado por una inclusión transversal. Como se dice, el papel lo soporta todo y así se ha construido en Colombia lo que César Rodríguez llama "una de las culturas jurídicas más arraigadas y sofisticadas de América Latina" (Rodríguez, 2009, p. 17). Tras algo más de veinte años de la apertura política por medio de la Constitución de 1991 y las consecuencias que ha suscitado principalmente sobre las poblaciones etnizadas, vale la pena cuestionar(se) acerca de los alcances que ha tenido en este caso específico de la inclusión en la educación. La experiencia educativa que realizó la Universidad del Rosario en la capital arhuaca Nabusímake nos permite abordar una discusión al respecto.

La producción bibliográfica destinada al estudio crítico y/o perspectivo sobre la cuestión del multiculturalismo y la interculturalidad es bastante prolija. Con posterioridad al colapso del sistema soviético, las demandas nacidas en el seno de las sociedades (occidentales, principalmente) evidenciaron una característica particular: las luchas anteriores "contra el sistema", cuya base discursiva era la estructura de explotación y dominación económica, se volcaron hacia lo que Rita Segato describe como "demandas por inclusión [...] por parte de los sectores excluidos, cada uno en nombre de una identidad muchas veces retoca-

[1] Al respecto, debe revisarse el trabajo que en este texto consigna el profesor Darío Mejía, "Políticas públicas desde la perspectiva de los pueblos indígenas. Un debate en construcción".

da o incluso construida para poder servir de rúbrica al sujeto de esa demanda" (Segato, 2007, p. 15).La acción política de lo que se ha denominado Nuevos Movimientos Sociales ha ocupado un lugar central en los espacios académicos al menos durante los últimos veinte años.

Como lo señala Segato (2007), el asunto de la identidad es central en las luchas sociales contemporáneas. Tanto la crisis del paradigma marxista de la lucha de clases, donde sectores campesinos, indígenas, afrodescendientes, religiosos, campesinos y de mujeres, solo por citar algunos ejemplos, no encontraron un lugar de representación, como la constitución universalista del bloque democracia-capitalismo, configuraron el requerimiento de cambios urgentes en las estrategias y repertorios de acción de las organizaciones sociales y populares. La necesidad imperante de la incidencia en espacios de discusión pública cooptados por las dinámicas de la economía de mercado significaba la necesidad de apropiación y activación de herramientas más útiles por parte de esas organizaciones. Mientras para el bloque hegemónico la cuestión de la lucha política había sido reducida a una anécdota histórica, las consecuencias del capitalismo tardío universalizado sobre las comunidades excluidas exigían la resignificación y el replanteamiento de las plataformas de lucha, además de poner en debate ciertos aspectos internos (costumbres, jerarquías, posiciones ante el Estado, relaciones de amigo/enemigo).

En este orden, el empleo de categorías como ambiente, derechos humanos, igualdad de género, entre tantas otras que antes resultaban ajenas para las comunidades étnicas, tomaron un papel protagónico. Para Dezalay y Garth se trata de un "conocimiento importado" que es "puesto al servicio de grandes causas de vocación universal" y que se moviliza "para la defensa de categorías y grupos sociales o étnicos más desfavorecidos" (Dezalay y Garth, 2008, pp. 152-153). La coordinación entre las agendas de las grandes empresas, los organismos y foros internacionales y el activismo de las organizaciones sociales y sus líderes resulta imperativa para ambas partes. Si para las segundas la participación en escenarios de debate y toma de decisiones era crucial, los primeros diversificaron sus estrategias de injerencia a partir de esos "puntos comunes" con los sectores sociales. Así, por ejemplo, "Las partidas públicas o filantrópicas destinadas a la asistencia internacional en los dominios jurídicos y judiciales constituyen uno de los componentes de la globalización de los mercados de los derechos" (Dezalay y Garth, 2008, p. 152). Entre diversos resultados que aquí no mencionamos, destacamos uno en particular: la importancia de la diferencia. Lejos de lo que la supuesta coordinación de esas agendas podría suscitar (la constitución de

discursos semejantes), los abismos entre las políticas de Estado y de organismos regionales frente a las demandas sociales y populares se ha radicalizado. Aunque distantes aún de un escenario de democracia radical,[2] la lucha de los movimientos sociales inspirados en el proyecto de una "política de identidad" denota la apuesta por la afirmación de la diferencia cultural que es también la afirmación de "la posibilidad de que otros valores y otros fines orienten la convivencia humana" (Segato, 2007, p. 18).

En ese contexto tan complejo y apenas caracterizado por nosotros, la educación superior ocupa un lugar central, ya que mediante lo que se enseña se reproducen o se debaten los supuestos comunes. En palabras de Lander:

> La formación profesional, la investigación, los textos que circulan, las revistas que se reciben, los lugares donde se realizan los posgrados, los regímenes de evaluación (entre otros) apuntan hacia la sistemática *reproducción de una mirada* del mundo desde las perspectivas hegemónicas (Lander citado en Castro, 2007, p. 79).

En lo que se refiere a las comunidades indígenas el asunto es mucho más sensible, pues los conocimientos expertos[3] reproducidos por los centros de educación superior obedecen en la mayoría de los casos a dispositivos instalados en la Colonia y los primeros años de la República, con el fin de eliminar los conocimientos "alternativos" de los grupos étnicos (hoy) minoritarios. El filósofo colombiano Santiago Castro afirma que al menos en América Latina las universidades se inscriben en lo que llama "la estructura triangular de la colonialidad", esta es, "la colonialidad del ser, la colonialidad del poder y la colonialidad del saber" (Castro, 2007, pp. 79-80).

El trabajo realizado en Nabusímake durante 2011 por medio del diplomado Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena y las sesiones de reconstrucción de

---

[2] Por ejemplo, para Chantal Mouffe la relación entre la diferencia y la democracia es sustancial: "Solo si se reconoce la inevitabilidad intrínseca del antagonismo se puede captar la amplitud de la tarea a la cual debe consagrarse toda política democrática […]. El objetivo de una política democrática no es erradicar el poder (el conflicto), sino multiplicar los espacios en los que las relaciones de poder estarán abiertas a la contestación democrática" (Mouffe, 1999, p. 13, 24).

[3] Como argumenta Mignolo, el conocimiento "experto" sirve como base no solo de la Epistemología y la "Ciencia" sino también de la Filosofía Económico-Política, incluyendo los conceptos de "democracia", "libertad" y su conexión con el "desarrollo" y "progreso", todos ligados al mercado (citado en Walsh, 2007a, p. 112).

la memoria histórica plantearon un continuo debate entre el grupo de trabajo y la coordinación que ejecutó los proyectos. ¿Cómo participar en una propuesta educativa dentro de la comunidad arhuaca sin hacer eco de las lógicas coloniales del saber? ¿De qué manera construir un currículo (y de qué tipo) que se sustente en la interculturalidad y el intercambio de saberes? ¿Qué clase de trabajo pedagógico emplear para la potenciación de líderes y lideresas comunitarios? Dos apuestas aquí fueron fundamentales: en primer lugar, la conformación de un grupo Bogotá-Nabusímake de profesores, investigadores y estudiantes de la Universidad del Rosario, expertos indígenas, líderes y lideresas, autoridades y miembros de la comunidad arhuaca de Nabusímake. El constante intercambio de información y procesos fue vital, ya que esto permitió una visibilización permanente de los intereses académicos y comunitarios. En segundo lugar, la apuesta por la multidisciplinariedad como la oportunidad de desbloquear los campos de conocimientos distantes, por decir lo menos, de la educación (propia y nacional) que habitualmente reciben las comunidades indígenas. Por eso, la intención primaria de este escrito es poner sobre la mesa lo que hemos considerado son los debates en torno a la educación de las comunidades indígenas en Colombia. La cuestión de la interculturalidad es el punto de partida para ello. La imbricación de lo teórico y lo práctico en articulación con ciertos testimonios y experiencias de los participantes de la eidi son fundamentales para el desarrollo de estas páginas.

Lo que sigue pretende crear un contexto general sobre la experiencia de la eidi así como el planteamiento de algunas preguntas y proyecciones respecto a la manera en que ha sido abordado el tema de la educación intercultural nacional y regional y que los autores compilados en la integralidad del libro desarrollan. Para ello, iniciaremos con una breve reseña sobre el surgimiento de los proyectos de educación intercultural en Colombia a partir de la apuesta por la etnoeducación principalmente durante la década del setenta. La influencia que ejercen las comunidades y sus organizaciones (y/o líderes) en estos desarrollos y procesos es fundamental. A continuación, por medio de la producción bibliográfica seleccionada de Catherine Walsh, Axel Rojas y Elizabeth Castillo abordaremos las apuestas académicas producto de experiencias y estudios interculturales en Colombia. La intención en esta parte es ubicar un punto de articulación entre las teorías críticas de la cuestión cultural y la visión, digamos, encantada de la educación intercultural potenciadora y emancipadora. Nuestro planteamiento apunta al lugar central que ocupa la educación en la subalternización de ciertas

comunidades y la necesidad de enlazar los proyectos educativos alternativos con procesos políticos autónomos donde la diferencia desempeñe un papel protagónico. De manera transversal, pero con mayor énfasis en la parte final de este texto, nos referiremos a la manera en que se constituyó la EIDI y su experiencia puntual en Nabusímake. Presentaremos ciertas ideas, conclusiones, perspectivas y preguntas, producto de nuestra relación con el proceso.

1. Etnoeducación e interculturalidad (breve reseña): movilización social indígena y respuesta estatal

Abordar la trayectoria del surgimiento de la interculturalidad en el campo de la educación nos sitúa en la historia de la Etnoeducación, la cual a su vez nos lleva a la experiencia de las luchas indígenas en Colombia.

Hacia la década del setenta, en las asambleas y encuentros que le dieron vida a la primera organización indígena del país, el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), ya aparecía la preocupación por el tema de la educación; en 1971, dentro de su plataforma de lucha el CRIC incluyó como sexto punto "defender la historia, la lengua y las costumbres" (CRIC, 1971), lo que unos años más tarde y puesto en práctica fundó el primer programa de educación bilingüe en Colombia y promovió el Decreto 1142 de 1978, en el cual el Ministerio de Educación reconoció por primera vez el derecho de los pueblos indígenas a desarrollar su educación tradicional, especialmente la educación en su lengua.[4]

Ahora bien, la expulsión de las Misiones Capuchinas de la Sierra Nevada de Santa Marta por parte del pueblo arhuaco[5] fue la segunda de estas experiencias, pues también obedeció al proceso de reclamación en materia educativa que estaban adelantando las comunidades indígenas en Colombia frente a las formas de escolarización religiosa impuestas por el Estado para los indígenas a lo largo de los siglos XVIII y XIX.

En agosto de 1982 un grupo de indígenas se tomó pacíficamente las instalaciones de la Misión en Nabusímake,[6] administrada por los capuchinos desde

[4] El término de etnoeducación aún no se encontraba presente en el discurso oficial del Estado; sin embargo, este Decreto acuñó por primera vez el término de "educación indígena" (García citado en Castillo y Rojas, 2005, p. 73).

[5] Hacia 1916 llegaron los primeros sacerdotes capuchinos y construyeron su Misión en Nabusímake, entonces denominada como San Sebastián de Rábago, desde donde se inició un intenso proceso de evangelización del pueblo arhuaco (OGT, 2009).

[6] La toma en forma pacífica de la Misión Capuchina en San Sebastián de Rábago fue el primer

1916. A los cinco días de la toma, los mamos y cabildos en representación de la comunidad arhuaca y la Misión Diocesana de Valledupar se reunieron para acordar los siguientes puntos: 1. La entrega de las instalaciones de Nabusímake por parte de los capuchinos el día 31 de diciembre de 1982. 2. La derogación o término del contrato firmado entre el obispo de Valledupar y el gobernador de Cesar sobre educación contratada para la comunidad arhuaca. 3. Los capuchinos se comprometen a entregar la administración en materia de salud a la Secretaría Departamental. 4. Estas entregas deberán hacerse el 31 de diciembre de 1982 y mientras duren los trámites de traspaso las partes se comprometen a crear un ambiente de paz, concordia y confianza (onic, citado por Rojas y Castillo, 2005).

La Confederación Indígena Tayrona (cit), aún más inspirada en participar formalmente en la administración educativa de la Sierra Nevada de Santa Marta después de la expulsión de las Misiones, logró que el Ministerio de Educación Nacional expidiera la Resolución 3454 de 1984, por medio de la cual se conformó una comisión tripartita entre el Ministerio de Educación Nacional, el departamento del Cesar y las autoridades indígenas del pueblo arhuaco, es decir, la cit, determinando así lo que sería la primera experiencia de concertación regional entre un pueblo indígena y el Estado para la administración del servicio educativo.

Este hecho sirvió como ejemplo para los demás procesos educativos que surgieron en el país impulsados por las mismas comunidades indígenas, por lo cual en 1986 el Ministerio de Educación creó el Programa Nacional de Etnoeducación,[7] con el fin de impulsar programas etnoeducativos en comunidades indígenas y que en este contexto definió la etnoeducación como:

> […] un proceso social permanente, inmerso en la cultura propia, que consiste en la adquisición de conocimientos y valores, y en el desarrollo de habilidades y destrezas, de acuerdo con las necesidades, intereses y as-

---

gran éxito de la naciente Confederación Indígena Tayrona, organización cuyo principal motor fue la causa arhuaca y cuya reivindicación de autonomía y ejercicio de gobierno sobre el territorio, se convirtió en ícono de las luchas indígenas a finales del siglo xx, no solo para los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, sino para todos los pueblos indígenas de Colombia (ogt, 2009).

[7] A partir de este momento la noción de política de educación indígena empieza a desplazarse para darle paso una política de etnoeducación, caracterizada por tres rasgos fundamentales: ser participativa, bilingüe e intercultural. Ahora, participativa porque buscaba la integración del indígena, de modo que este aprendiera a gobernarse a sí mismo y bilingüe para que aprendiera el español (Rojas, 2011).

> piraciones de la comunidad, que la capacitan para participar plenamente en el control cultural del grupo étnico (Ministerio de Educación citado en Castillo y Caicedo, 2008, p. 23).[8]

Sin embargo, por medio de la Constitución Política de 1991 dicha propuesta de la etnoeducación logró institucionalizarse de manera formal dentro del marco del discurso del multiculturalismo, lo cual se representa habitualmente como un gran avance en cuanto al reconocimiento de la pluralidad étnica y cultural de la Nación colombiana.[9] En el contexto de la lucha por otras educaciones promovida por las organizaciones indígenas, o lo que Castillo ha denominado "movimiento pedagógico étnico" (Castillo y Caicedo, 2008, p. 7) y en particular de la etnoeducación, surgió la interculturalidad como una categoría asociada con la educación para la diversidad étnica y cultural.

En este momento la institucionalización de la etnoeducación y la consolidación de la política oficial, que en sus inicios fue concebida como una educación indígena, al entrar en la lógica del Estado como política pública inició un proceso de burocratización, pues tuvo que ser nombrada y regulada en los términos de los lenguajes expertos como diseño de currículos, elección del material educativo, seguimiento y evaluación,[10] lo que terminó incorporándose en unas lógicas hegemónicas, las cuales rechazó el movimiento indígena desde un principio. Esta situación llevó a las mismas comunidades indígenas y afrocolombianas a cuestionarse sobre sus supuestos derechos y la realidad de los alcances obtenidos en materia del reconocimiento de su diversidad cultural y su lugar como el "otro" y que puede observarse en la siguiente reflexión de la Organización Nacional Indígena de Colombia en torno a la etnoeducación:

[8] Definición dada a la Etnoeducación que posteriormente sería ajustada por la Ley 115 de 1992 como "aquella que se ofrece a grupos o comunidades que integran la nacionalidad y que poseen una cultura, una lengua, unas tradiciones y unos fueros propios y autóctonos. Esta educación debe estar ligada al ambiente, al proceso productivo, al proceso social y cultural, con el debido respeto de sus creencias y tradiciones" (citado en Castillo y Caicedo, 2008, p. 34).

[9] Relativizamos la afirmación dado que aquel "reconocimiento" obedecía también a la voluntad y al poder de un sector de la sociedad considerado como "mayoritario", es decir, la sociedad dominante, frente a los sectores sociales "reconocidos", los cuales a pesar de encontrar mayor respeto y un marco jurídico que pretendía nuevas formas de participación política, los ubicó bajo una condición de "minoría", en términos del reconocimiento real de su ser y su saber (Rojas y Castillo, 2005, p. 140).

[10] El Decreto 804 de 1994 es el que define cómo se deben articular los procesos educativos de los grupos étnicos con el sistema educativo nacional.

> La escuela, por su acción misma ha significado para nuestras comunidades la pérdida de nuestra identidad, y la forma más concreta de desintegración cultural. Sin embargo, por esa misma razón, las comunidades la asumen como un espacio de apropiación del medio exterior, ente de conocimiento y acceso al prestigio y poder dominantes (onic citado en Enciso, 2004, p. 17).

La reconstrucción histórica que hicimos en las páginas anteriores nos lleva a preguntarnos si el resultado de las luchas indígenas ha alcanzado un proyecto educativo "propio" o si, por el contrario, solo ha logrado integrarse a un modelo dominante de "reconocimiento" del otro. Si bien el movimiento indígena fue parte y promotor de la formación de este nuevo modelo de educación, como lo plantean Rojas y Castillo (2005), en tanto la etnoeducación fue considerada como una política oficial del Ministerio, se hizo menos común su uso por el movimiento indígena, lo que llevó a que se estableciera una importante diferencia entre la etnoeducación y la "educación propia", siendo esta última una propuesta en busca de la integralidad de las comunidades indígenas y que se desborda del ámbito escolar al residir en las dinámicas culturales de cada pueblo y sus cosmovisiones.

1.1. Interculturalidad: entre la post-política multicultural y el proyecto político étnico

Hemos descrito lo que, por ejemplo, Slavoj Žižek ha denominado "la post-política", esto es, la negación de lo político caracterizada por contener y pacificar la "remergencia de lo reprimido" además de excluirlo (Žižek, 2007, p. 31). Argumenta el filósofo esloveno que en esa ecuación el multiculturalismo desempeña un papel protagónico, pues funciona como la perfecta forma ideológica del capitalismo que anima la post-política no solo como nuevo paradigma social que reconfigura el lenguaje político (lo políticamente correcto), sino que también aleja la conversación de los asuntos centrales desplazando el debate frente a las decisiones económicas y las restricciones políticas por la cuestión cultural, la diversidad, la tolerancia[11] y la judicialización de las luchas emancipadoras. Para

[11] La relación que establece Zizek entre la ideología del multiculturalismo y la referencia constante a la tolerancia (como antítesis del fundamentalismo político, étnico, religioso, sexista, etc.) es latente: "¿Y si la forma habitual en que se manifiesta la tolerancia multicultural no fuese, en última instancia, tan inocente como se nos quiere hacer creer? […]. De ahí que crea necesario, en nuestros días, suministrar

esta visión crítica del multiculturalismo, asuntos como la globalización de los derechos humanos han sido una estrategia del bloque hegemónico:

> Para intervenir y participar […] a través de sus agentes, muchos de ellos académicos, en los asuntos internos de los países […]. Así, una política de los "afro-descendientes", una política de los "pueblos originarios", una política de las "mujeres", una política de la libertad religiosa, etc., sin cuidar demasiado de las especificidades de significado de cada una de estas categorías asume en su contexto histórico particular, se transformaron en cuñas legitimadas de intervención (Segato, 2007, p. 16).

Como proyecto alternativo al multiculturalismo, entendido por Gros como la administración estatal de la diferencia,[12] han surgido especialmente en América Latina posturas que ubican la interculturalidad como posibilidad representativa y potenciadora de las comunidades étnicas. Autores como Walsh, Mignolo y Rappaport, solo por citar los casos más representativos, en sus producciones académicas y trabajo con comunidades se han encargado de posicionar la interculturalidad como "designio y propuesta de sociedad, como proyecto político, social, epistémico y ético dirigido a la transformación estructural y socio-histórica, asentado en la construcción entre todos de una sociedad radicalmente distinta" (Viaña, Tapia y Walsh, 2010, p. 79).

Pero volvamos al caso colombiano. Hemos visto cómo durante las dos últimas décadas del siglo anterior la etnoeducación se ha constituido como herramienta para el fortalecimiento y el reconocimiento del otro y se ha oficializado por medio de la nueva Constitución Política y la promulgación de la diversidad étnica, pero para llevar a cabo una correcta caracterización del concepto de interculturalidad, vamos a presentar dos perspectivas en torno a las cuales se ha asimilado: por un lado, la del Estado multicultural, que la pretende como una simple forma de relación entre los grupos étnicos y la sociedad "mayoritaria", en

---

una buena dosis de *intolerancia*, aunque solo sea con el propósito de suscitar esa pasión política que alimenta la discordia" (2007, pp. 11-12).

[12] Según el autor, durante la década del ochenta del siglo anterior se profundizó: "Progresivamente la idea de que el Estado podría sacar ventajas de 'administrar la etnicidad' […] es incuestionable que se pueden encontrar fácilmente casos en que una organización indígena deba su existencia, más a la voluntad interesada del Estado que a una lucha emprendida por la base para hacer reconocer su presencia, defender su autonomía y asegurar el logro de sus reivindicaciones" (Gros, 1997, pp. 32, 38).

la que se deben aprender los saberes de ambas y, por el otro lado, un proyecto político y epistemológico que recoge la voz o los principios ideológicos de organizaciones sociales, indígenas y afrodescendientes (Rojas, 2011).

El despliegue de la interculturalidad y la producción de alteridad

Entre las condiciones que permitieron el surgimiento y despliegue de la interculturalidad en Colombia podríamos referirnos al indigenismo (ligado a la institucionalización de políticas de Estado en esta materia), la globalización de los derechos humanos y culturales,[13] las críticas al colonialismo y la internacionalización de las redes de organizaciones sociales, proyectos en los que la interculturalidad apareció como un fin asociado a la transformación de las relaciones históricas entre grupos humanos con culturas diferentes (Rojas, 2011).

Pero el talante del indigenismo que predominó en Colombia hasta la década del setenta y que orientó los programas de educación bilingüe en los grupos indígenas se centró en:

> Difundir y facilitar el análisis de la filosofía y técnicas de la utilización de las lenguas vernáculas como medio de aprendizaje del castellano entre los grupos nativos para lograr al máximo el desarrollo social, cultural y económico de las comunidades indígenas (Ministerio de Gobierno citado en Rojas, 2011, p. 183).

Así, emplear el castellano como vía de integración a la Nación pasó a ocupar un lugar principal en el debate.

Encontrando bastante correspondencia con trabajos realizados en esta materia desde años atrás, no precisamente por el Estado ni por las organizaciones sociales, sino por el relacionamiento entre los indígenas y los misioneros, quienes desde su llegada a las comunidades indígenas[14] buscaron integrarlos

[13] Según Boaventura de Sousa (2002), los derechos humanos descansan sobre un conjunto de presuposiciones occidentales y liberales claramente al servicio de los intereses económicos y geopolíticos de los Estados capitalistas hegemónicos y son universales, ya que solo la cultura occidental tiende a concentrarse en la universalidad. Ahora, su argumento se sustenta en que mientras los derechos humanos sean concebidos como derechos humanos universales, tenderán a funcionar como un localismo globalizado, como una forma de globalización desde arriba y de esta forma siempre serán un instrumento del "choque de civilizaciones" descrito por Samuel Huntington (citado en De Sousa, 2002, p. 66), es decir, de la lucha de Occidente contra los demás.

[14] Como lo señalan Castillo y Rojas: "La misión de los capuchinos funcionaba con varias estrategias;

progresivamente –tras su *civilización*–[15] a la Nación, lo que supuso una forma de representación de estas poblaciones al margen de sus propios intereses y con un claro objetivo de sujeción (Rojas y Castillo, 2005).

Cuenta de ello da el siguiente documento manejado como guía para el desarrollo de la educación impartida por las misiones capuchinas y que deja bastante clara la

> [...] necesidad de la educación que no tiene otro objetivo que la perfección del hombre [...] y la altísima misión de la escuela y lo mucho que la sociedad entera debería interesarse por la prosperidad y desarrollo, toda vez que de ella dependa la felicidad de los Estados (Diócesis de Santa Marta, Tomo 188, Folio 15).

Exponiendo una posición bastante definida respecto al papel de las misiones capuchinas como entes encargados de integrar a los "otros" –culturas indígenas subalternas, tradicionales, no occidentales, no eurocéntricas y locales– en los márgenes de la prosperidad y el desarrollo, precisas para la felicidad de los Estados.

En la actualidad es muy común que organizaciones sociales, académicos y funcionarios asocien la etnoeducación con un derecho étnico, entre otras cosas por considerarlo un elemento esencial para la preservación de la vida de las poblaciones indígenas y su cultura. No obstante, lo novedoso de esta política consiste en la presencia de dos aspectos que no habían sido incluidos en los proyectos de educación indígena anteriores a la década del ochenta: "Por un lado, el plantea-

de un lado, las expediciones a los territorios poblados por nativos, en las cuales convertían a los indígenas a la doctrina cristiana, lo que incluía la realización de bautismos, comuniones y matrimonios colectivos; en segundo lugar, los maestros itinerantes, cuya tarea era crear escuelas en las cuales se enseñara el español, la religión y el patriotismo y la tercera, la creación de hospicios, que consistían en 'colonias de familias de pequeños campesinos indígenas convertidos al catolicismo y especializados, cuya irradiación sobre la región atraería a los 'salvajes' hacia el mundo civilizado'. Igualmente, la modalidad de orfelinatos fue considerada durante mucho tiempo como la mejor manera de civilizar a los indios. Para el año 1935 un informe del Ministerio de Educación mostraba que las misiones capuchinas tenían bajo su jurisdicción 'el 43% de los alumnos de los Territorios Nacionales" (Ministerio de Educación Nacional citado en Rojas y Castillo, 2005, p. 68).

[15] Sobre el proyecto "civilizador" que emprendieron primero las instituciones de la Conquista y luego las Repúblicas en América y que produjeron y reprodujeron la jerarquización socioeconómica de nuestros países en términos racializados, Dussel comenta que esa "superioridad obliga, en términos de un imperativo categórico [...] a desarrollar (civilizar, edificar, educar) a las civilizaciones más primitivas, bárbaras y subdesarrolladas" (Dussel, 1993, p. 75).

Fotografía 1. Importancia de la educación

IMPORTANCIA DE LA EDUCACION

El hombre, compendio admirable de todas las obras de la creación, lazo que une lo visible con lo que no se vé, lo material con el espíritu, lo temporal con lo eterno, es un ser compuesto de dos partes enteramente distintas: alma y cuerpo; estando dotado de facultades que lo distinguen de todos los demas seres que le rodean. Creado por Dios como todas las cosas para un fin que según el Catesismo no es otro que el de conocerle y amarle, debe ordenar todas sus acciones a la consecucion de este fin único y verdadero, y no pudiendo por si solo alcanzarlo, porque estando dotado de libertad, unas veces obraría en armonía con la ley eterna de Dios y otras veces se apartaría de ella, de aqui la necesidad de que sea dirigido por otros a quienes la experiencia o la misma sabiduría divina haya enseñado el camino real y verdadero que aquel fin seguramente conduce. De aquí la necesidad de la Educacion que no tiene otro objeto que la perfección del hombre.

Siendo esto así, lógicamente se desprende la altísima misión de la escuela y lo mucho que la sociedad entera debiera interesarse por su prosperidad y desarrollo, toda vez que de ella depende la felicidad de los estados.

Fuente: Diócesis de Santa Marta, Tomo 188, Folio 15

miento del problema en términos políticos, asociado a la formación de sujetos para la construcción de autonomía, que resultaba del vínculo conceptual con la noción de etnodesarrollo" y "[…] la inclusión de la interculturalidad como una de sus características y horizontes, que significaba plantear la dimensión política del conocimiento, también en concordancia con el proyecto del etnodesarrollo" (Rojas, 2011, p. 182).

De acuerdo con esto, la noción de etnodesarrollo es presentado por el profesor mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1975) y como concepto se centra en la consolidación de los ámbitos de la cultura propia y en la capacidad de decisión del grupo social para reducir los componentes impuestos por una totalidad cultural. Ahora, respecto al tema de la etnoeducación, Bonfil planteaba que:

> La etnoeducación se entiende como un proceso social permanente, inmerso en la cultura propia, que permite, conforme a las necesidades, intereses y aspiraciones de un pueblo, formar a sus individuos para ejercer su capacidad social de decisión, mediante el conocimiento de los recursos de su cultura, teniendo en cuenta los valores del grupo étnico que permitan un reconocimiento y a la vez relación con otras culturas y con la sociedad hegemónica en términos de mutuo respeto (citado en Enciso, 2004, p. 31).

Solo diez años después, en la reciente década del noventa, "la etnoeducación abandonó el énfasis en la construcción de autonomía que se expresaba en las primeras formulaciones de la política, a la luz del concepto de etnodesarrollo, para concentrarse en la dimensión culturalista de conservación y recuperación de tradiciones" (Rojas, 2011, p. 186).

Esta nueva visión de la política fue fundamentada principalmente por el giro discursivo del Estado colombiano mediante la Constitución Política de 1991,[16] que como sabemos reconoció a las poblaciones indígenas y afrocolombianas como grupos étnicos, ubicándolas en una posición tan novedosa como complicada, pues tuvieron que adaptarse a una serie de categorías académicas, jurídicas y políticas llenas de contenidos aparentemente clausurados. Al respecto, Eduardo Restrepo define este proceso de etnización como "continuo y conflictivo [ya que] incluye la configuración de un campo discursivo y de visibilidades desde el cual se constituye el sujeto de la etnicidad", pero para lo que nos interesa debemos poner acento en la afirmación de que "demanda [la etnización] una serie de mediaciones desde las cuales se hace posible no solo el campo discursivo y de visibilidades, sino también las modalidades organizativas que se instauran en nombre de la comunidad étnica" (Restrepo, 2005, p. 271).

Lo que encontramos es que en el proceso hacia la educación intercultural, ni los programas de etnoeducación ni las organizaciones que los promueven son homogéneos, tampoco sus propósitos, ámbitos y estrategias de acción. Estas tensiones, en palabras de Abadio Green[17] se evidencian, por ejemplo, en el hecho de que:

> Los pueblos indígenas debimos aceptar y promover, incluso con una insistencia digna de mejores causas, la educación intercultural bilingüe EIB o etnoeducación. Pero las razones para que ello ocurriera no fueron la aceptación de sus fundamentos y ni siquiera el reconocimiento de sus éxitos,

[16] Aunque lugar común, esta afirmación tiene mucho de cierta. De ninguna manera desconocemos las iniciativas sociales y populares que incidieron en el reconocimiento (y sus consecuencias) de las minorías étnicas en el texto constitucional del 91. De hecho, la posibilidad misma de terminar la vigencia del texto de 1886 tiene una inmensa participación de diversos sectores sociales (principalmente los estudiantes por medio de la iniciativa de la Séptima Papeleta). Sin embargo, lo que incluso estudiosos de los NMS como Sidney Tarrow han denominado como "la oportunidad política" (1998), tiene una abierta dependencia de la *voluntad* del Establecimiento.

[17] Originario del pueblo kuna, coordinador del Programa de Educación Indígena de la facultad de Educación de la Universidad de Antioquia. Expresidente de la ONIC.

> sino su avance frente a la educación evangelizadora e integracionista que había. Obviamente ello condujo a que las propias organizaciones indígenas promovieran la concepción de etnoeducación y considero que otro tanto ocurrió con la EIB [...] (Green citado en Regalsky, 2002, p. 8).

Como señalamos, para Axel Rojas la etnoeducación ha sido una política de producción y gobierno de la alteridad,[18] la cual ha definido quiénes y cuántos son los grupos étnicos, cómo deben educarse, el tipo de relación que deben tener con las poblaciones no étnicas y un sinfín de asuntos. ¿A qué puede atribuirse tal interés? De manera transversal, hemos presentado dos formas de abordar la cuestión de la apertura cultural por parte del Estado colombiano. Si bien en nuestra reseña sobre la etnoeducación hacíamos referencia a la incidencia (directa o indirecta) de las comunidades indígenas en el tema, vale la pena revisar el asunto multicultural, con beneficio de inventario pues aunque el proceso de visibilización/inclusión por medio de este ha traído una serie de favorecimientos y oportunidades, no es posible generalizar.

En este sentido, retomando a Rojas (2011), la interculturalidad es entendida como un proyecto ambiguo que busca producir alteridad al mismo tiempo que la integra al proyecto de Nación. Busca evitar que el sujeto de la otredad permanezca al margen del proyecto de Nación y promueve un diálogo entre culturas, en el que los "otros" no aprendan solo el conocimiento propio, sino también el universal. Es por esto que las luchas y proyectos contemporáneos, cuyas bases se fundamentan en la diferencia cultural y la etnicidad, no pueden ser entendidos únicamente como una resistencia o como una oposición al poder, ya que muchos de sus términos son definidos por las formas de poder propias del momento histórico. Esta idea lleva al autor a afirmar que pensar la interculturalidad como un proyecto alternativo de las comunidades indígenas resulta ingenuo, porque es fundamental comprender que la propuesta de articular la diferencia por parte del Estado y mediante sus políticas –entre ellas las educativas– en una práctica que "sostiene, reproduce y legitima la desigualdad, sobre todo en aquellos casos en que esto implica ir en contravía de las certezas propias del sentido común de la época" (Rojas, 2011, p. 194).

---

[18] Rojas propone que la interculturalidad desempeña un papel dentro del Estado multicultural, de "tecnología de gobierno de la alteridad", característico de un programa que define la manera en que deberán comportarse quienes son pensados como los otros de la nación (Rojas, 2011, p. 175).

1.2. Desafíos y aportes en los proyectos de "educación otra"

En esta parte del capítulo retomaremos lo presentado como la segunda perspectiva de interculturalidad pensada desde lo indígena (y más recientemente desde lo afro) como un proyecto alternativo, cuyo objetivo se basa en construir y hacer incidir pensamientos, voces, saberes, prácticas y poderes sociales "otros" (Walsh, 2006), pues consideramos que este proceso, a pesar de no alejarse totalmente de las dinámicas de dominación que planteamos en la sección anterior, ha aportado bastante al concepto de interculturalidad y su concordancia con los intereses surgidos al interior de las comunidades indígenas y afrodescendientes del país. Además, también señalamos la revisión de esta literatura con el ánimo de tener una mirada más completa sobre las diferentes formas de asimilar un concepto tan importante para la diversidad cultural en Colombia.

Según Catherine Walsh (2011), en la década del noventa la etnoeducación empieza a tomar fuerza como demanda y eje de lucha de los pueblos afrodescendientes. Lucha y demanda hacia fuera, para los Estados que históricamente han negado y silenciado su existencia; lucha y demanda hacia adentro, para sus propias comunidades, con el ánimo de fortalecer la pertenencia, los conocimientos y las prácticas y perspectivas de vida arraigadas a la ancestralidad, territorialidad y cimarronaje pasado y presente.

En Colombia han surgido varias experiencias pedagógicas desde lo propio –independientes del surgimiento de las formas institucionales de la etnoeducación y su reglamentación legal– ligadas a su vez con procesos de construcción de identidades vinculadas con los movimientos sociales afro, indígenas y campesinos, donde la educación cuestiona las formas de reproducción del sistema, forma parte de un hacer programático de la política de estas poblaciones y busca aportar en la formación de líderes que adelanten procesos en busca de la autonomía de sus pueblos (Santacruz citada en Walsh, 2011).

Walsh profundiza sobre tres conceptos que en nuestra opinión tratan de llevar a cabo una caracterización de las diferentes relaciones que se pueden tejer alrededor de la educación dirigida a comunidades indígenas: las primeras son, a partir de la oficialidad estatal, las política o programa dirigidos *para* las comunidades étnicas (*casa ajena*); las segundas, que surgen *desde* las comunidades y sus procesos comunitarios y organizativos, apuntando una educación *propia* (*casa adentro*) y las terceras, que se esfuerzan por incidir –desde lo propio– en el sistema educativo nacional con el afán de interculturalizarlo (*casa afuera*).

La *casa adentro* es, entonces, un proceso de desaprender lo excluyente y dominante y reaprender desde la cultura y los saberes propios; una respuesta a la educación formal que hasta hoy niega la presencia, la historia y los conocimientos de los pueblos. Un proceso de continua construcción que no necesariamente apunta a una política o programa, sino a la motivación, acción y valor de etnoeducar (Walsh, 2011).

> El valor de enseñar sobre lo que muchos años se nos enseñó que no tenía valor [...]. Los conocimientos que nos habían dicho que no eran conocimientos [...]. La lucha es volver a esta forma de conocimiento, a esta manera de entender la vida, de entender nuestros propios saberes como también insertar en los procesos educativos nuestra visión de la historia y nuestra visión de conocimiento (García citado en Walsh, 2004, p. 342).

Desde esta perspectiva, la autora plantea que la etnoeducación *casa adentro* se entiende como una apuesta política y cultural que apunta y encuentra su razón de lucha en un problema no tanto étnico sino colonial-racial. Eso es en el patrón de poder permanente y continua que desde el siglo XVI ha utilizado la idea de "raza" para clasificar a la gente de superior a inferior, con los descendientes europeos, blancos y "blanqueados" arriba y los pueblos de ascendencia africana e indígena en el último peldaño de la jerarquía social, haciendo con esta clasificación un constante cuestionamiento de su intelecto y su propia humanidad.

Un claro ejemplo de *casa adentro* puede observarse en los procesos internos de las organizaciones, pero sobre todo de las comunidades, quienes en su apuesta por contribuir a la formación intelectual-política han retomado los textos de pensadores de estos mismos movimientos, por ejemplo, el CRIC ha dirigido su atención hacia el pensamiento de Quintín Lame, el movimiento aymara-quechua en Bolivia al pensamiento de Fausto Reinaga o los grupos afrocolombianos hacia Manuel Zapata Olivella y Benkos Biohó, pensamientos estudiados no como un saber folklórico sino como epistemologías (sistemas de conocimiento). Otras propuestas educativas son las de Amautay Wasi y del CRIC (Walsh, 2007b).

La *casa afuera,* es entendida como un aporte de lo propio a lo oficial:

> [...] el proceso de etnoeducación [...] se caracteriza por una conciencia cada vez más compartida de la necesidad de una etnoeducación para todos [...]. En este sentido, uno de los retos [...] consiste en promover

> la interculturalidad en el sistema educativo, mediante el conocimiento y valoración de la diversidad cultural, en particular, a través del conocimiento de la historia y de los aportes sociales, económicos, políticos y culturales de las comunidades afrocolombianas a la Nación (Walsh citada en Castillo y Caicedo, 2008, p. 51).

Se podría concluir que esta visión de la etnoeducación busca transformar la sociedad desde adentro con el fin de generar conciencia e identidad étnica en la población colombiana y raizal, con el objetivo prioritario de interculturalizar la educación a partir del conocimiento de la historia, la cultura, la economía y el pensamiento político del aporte afrocolombiano al país (Castillo y Caicedo, 2008).

En muchos modelos educativos, incluso en la etnoeducación indígena y afro "oficial", la producción de conocimiento está pensada entre lo propio y la sociedad dominante, entre el saber comunitario y el mal llamado "universal". La iniciativa de interculturalidad enlazada con una pedagogía crítica busca implosionar epistemológicamente el conocimiento hegemónico y dominante, mas no pretende ser incluido en él, es decir, interviniendo en él, generando participación y provocando una contestación y cuestionamiento (Walsh, 2007b). Un ejemplo de este proyecto pensado para las instituciones de educación es el de la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) en Quito que, con la participación de las organizaciones y comunidades, se ha constituido como un establecimiento académico internacional autónomo, dedicado a la enseñanza superior, la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos y la difusión de valores culturales que expresen los ideales y las tradiciones nacionales y andina de los pueblos de la subregión (Casas, 2003).

Finalmente, *casa ajena* obedece a un nuevo discurso de la inclusión social, reflejado particularmente en las políticas del Banco Interamericano del Desarrollo (BID), el Proyecto de Naciones Unidos de Desarrollo (PNUD) y la Cooperación Europea, entidades principales para el financiamiento de instituciones y proyectos afrodescendientes e indígenas latinoamericanos.

Mientras estas iniciativas evidencian el interés e involucramiento del BID en las políticas de inclusión, también muestran los vínculos entre este interés e involucramiento y el enfoque político central del BID, adelanto por el modelo de desarrollo del libre mercado o lo que algunos han llamado el "desplazamiento

inducido por el desarrollo" y su impacto desproporcional en las comunidades afrodescendientes e indígenas (O'Malley citado en Walsh, 2011, p. 99).

2. La Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena

Imagen 1. Afiche MANE



Fuente: http://mseducacion.wordpress.com/

Una constante en el discurso de la MANE ha sido la invitación a diversos sectores de la sociedad a participar en la formulación de un proyecto educativo "alternativo" que trascienda en otros temas públicos: soberanía, democracia y paz.

Durante 2011 y lo corrido de 2012 miles de estudiantes de educación superior tanto pública como privada se declararon en huelga y coparon las calles de las ciudades más importantes del país. Su oposición frente a la Ley 30 de 1992 y la reforma planteada por el Gobierno de Juan Manuel Santos logró movilizar diversos sectores de Colombia y trazar puntos de equivalencia respecto a otras organizaciones y movilizaciones. El asunto de la educación y sus discusiones en términos tanto cuantitativos como cualitativos se convirtió en una especie de tema obligado. A favor o en contra, con quien se conversara tenía una postura bien frente a la reforma o bien frente a la Mesa Amplia Nacional Estudiantil (MANE). La educación se ha convertido en un "tema capital" (Teodoro y Jezine, 2011) dentro del amplio espectro de demandas de las organizaciones sociales al Estado: amplitud de cupos, gratuidad, calidad, infraestructura, mercado laboral primario, igualdad, acceso:

> En la perspectiva de las organizaciones sociales, la educación [...] debe contribuir para el bienestar de los individuos y de las comunidades y para la promoción de una ciudadanía democrática, y no solo para el desarrollo

económico o el empleo, como la mayoría de políticas públicas enfatizan (Teodoro y Jezine, 2011, p. 35).[19]

Después de un breve recorrido por las diferentes tendencias en las que se ha enmarcado la interculturalidad nos dirigimos hacia la tarea de señalar el trabajo adelantado por la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena en Nabusímake. Para el desarrollo de esta sección nos centraremos en las experiencias vividas en este ejercicio pedagógico y una entrevista realizada a Ángela Santamaría, creadora y directora del proyecto.

Queremos abrir la discusión identificando cómo surgió la idea de "Diplomacia Indígena" en Santamaría, quien al presenciar varios espacios de participación internacionales como el Grupo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígenas (GTPI) y el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, entre otros y después de desarrollar una "etnografía de los sistemas internacionales" (Santamaría, 2006) logró entender las necesidades de los líderes que frecuentan estos espacios y la conformación de una Escuela dedicada a su formación:

> [...] conocer este espacio de Naciones Unidas y la entrada de los indígenas ahí, [...] todo eso fue muy triste, también ver esa triple discriminación, el lugar que ocupan las mujeres, indígenas y no indígenas, todas, las secretarias, ¡impresionante! [...] además la discriminación por el origen geográfico [...]. Pero allá conocí a Juan León[20] que ya llevaba muchos años en eso, porque él desde el proceso de paz de Guatemala entró en el Gobierno y lo nombraron embajador alterno ante la ONU, esto era antes de Evo Morales, antes de todos los procesos más recientes, era el primero que se había metido en las "grandes ligas" siendo indígena. Entonces los representantes indígenas siempre coincidían en lo mismo, incluso se inventaron una cosa que llamaban los "expertos" y los "impertos", entonces ellos eran los "impertos", porque no tenían título, pero defendían otro tipo de conocimiento [...] y cuando yo les

[19] Original en portugués: "Na perspectiva das organizações da sociedade civil, a educação [...] debe contribuir para o bem-estar dos individuos e das comunidades e para a promoção de uma cidadania democrática, e ñao apenas para o desenvolvimiento económico ou emprengo, como a mairoria dos documentos governamentaris enfatiza" (Traducción: Pedro Rojas Oliveros).

[20] Juan León, reconocido como el embajador k'iche', es un reconocido líder indígena guatemalteco. Se ha desempeñado, entre otros, como embajador de su país en Oslo, como representante alterno ante la OEA y como embajador en Ecuador.

> preguntaba "¿qué papel juega la universidad en esto?", me decían "un papel muy importante, porque ustedes son los que escriben y los que enseñan, entonces sería muy importante que los indígenas tuvieran una participación en las universidades; que se abrieran programas en estudios indígenas; que se creara una academia diplomática indígena; que se hiciera una escuela en diplomacia indígena. Porque, realmente la gente indígena que viene acá no está preparada, uno aprende es en el camino y tiene que enfrentar a estos expertos aquí y es muy difícil" [Entrevista con Ángela Santamaría, directora de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena: entrevista etnográfica].

Como se puede observar, esta iniciativa surge debido a la necesidad de los líderes indígenas de formarse en unos estudios políticos e internacionales que les sirvan como herramienta para llevar a cabo una participación estratégica en estos espacios internacionales. Por las características propias del proceso dado en Nabusímake, encontramos que desde su inicio la EIDI fue pensada como un espacio de formación en el que se abordaron temáticas sugeridas desde las autoridades indígenas del pueblo arhuaco. Después de varias reuniones con el equipo coordinador de la Universidad del Rosario en Bogotá establecieron la necesidad de abordar temas como la defensa de los derechos humanos de las comunidades indígenas, la consulta previa libre e informada, los espacios de participación políticos locales e internacionales y la formulación de proyectos de cooperación, entre otros. De acuerdo con esto, se construyó un currículo que contó con la participación de varios profesores de la Universidad del Rosario y otros expertos indígenas e internacionales, quienes antes de dictar sus clases en Nabusímake se dedicaron a investigar el caso especifico de la Sierra y la situación de los pueblos indígenas en Colombia.

La presente propuesta se vio inspirada de igual forma por el deseo de sacar a los profesores y sus cátedras de la aulas de la Institución y llevarlos a Nabusímake, brindando a cincuenta estudiantes de la Escuela, líderes de la comunidad arhuaca seleccionados por las autoridades un proceso de formación en su propio territorio, lo que al final permitió que cada uno de ellos recibiera un diploma de la Universidad.

Otra de las experiencias reflejadas en la EIDI fue la adopción de un tiempo por parte de los estudiantes para hacer una especie de ejercicio de interiorización de la información recibida por los profesores que asistieron (denominado por ellos como "espacio propio"), es decir, después de las jornadas de clase, que mu-

chas veces se extendieron hasta altas horas de la noche, los estudiantes exigían a los profesores y al equipo coordinador que se retirara del recinto prestado para el desarrollo de la Escuela,[21] con en el fin de que ellos pudieran discutir internamente sobre las temáticas tratadas durante el día.

Lo que queremos proponer en esta sección, que consideramos refleja el ánimo de la EIDI, es poner acento en la necesidad de una interculturalidad que brinde las herramientas necesarias a las comunidades indígenas para defender sus derechos, todo esto con el fin de formar a sus líderes y sus discursos institucionales desde adentro hacia afuera, mas no al revés; que todos los conocimientos "expertos" sean cuestionados, deconstruidos y revaluados desde su presentación en los seminarios y finalmente que sean adoptados por las comunidades tras un debate previo dentro de la comunidad en el que estén incluidas las autoridades espirituales.

No obstante, también obtuvimos de esta experiencia el reto de seguir teorizando, debatiendo y poniendo en práctica la categoría de interculturalidad, pues siempre nos encontramos con que las relaciones entre las dos culturas, arhuaca y no indígena, no produjeron los mismos efectos para los dos *polos* de la relación, pues si bien los profesores que asistieron compartieron sus conocimientos, varios de ellos desde una postura indigenista, los estudiantes se mostraron mucho más reacios hacia este objetivo intercultural de compartir sus conocimientos.

Como afirma Santamaría ante la experiencia de la EIDI:

> [...] ellos [la comunidad arhuaca partícipe de la Escuela] tienen un concepto muy bonito y es el del macuruma, que es lo que uno lleva, lo que uno comparte siempre a la familia donde llega, o si va a donde el mamo. Es como un regalo, pero va más allá de eso. Yo lo que siento con la Escuela, o por lo menos yo la viví así, es que se trató de un gran macuruma que la Universidad le entregó a la comunidad. Porque fue un regalo en la medida que cada uno de los profesores, cada uno de nosotros, cada una de las cosas que se hizo se hizo con mucho cariño, con amor [...] algunos estudiantes que volvimos a ver luego, me mostraron eso, en la EIDI se construyó un lazo, sería exagerado decir de amistad, pero sí un lazo distinto. Porque aquí [en la

---

[21] Nos referimos a la Asamblea General del Pueblo Arhuaco, lugar de gran importancia donde se reúnen las autoridades políticas y espirituales de la comunidad para tomar sus decisiones y determinar su accionar.

> Universidad] uno teje relaciones con los estudiantes, pero ellos sienten que uno es un empleado, que uno está haciendo su trabajo, que uno les debe porque ellos pagan y mucho. En el trabajo en Nabusímake es distinto, la relación que se tejió […] intercambiamos cosas muy valiosas, el hecho de que ellos nos hayan dejado estar en esa casa, que nos hayan dejado estar en el pueblito, que nos hayan dedicado, cantado, esas canciones, que hayan hecho esos sociodramas para nosotros. Siento que hubo un intercambio, yo no diría que eso fue una panacea pedagógica, pero sí pienso que humanamente se intercambió […] [Entrevista con Ángela Santamaría, directora de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena: entrevista etnográfica].

2.1 "La interculturalidad se construye todos los días"[22]

Vale la pena resaltar la afirmación final de Ángela Santamaría. Lejos de siquiera pensar en que la experiencia de la EIDI en Nabusímake constituye un paradigma en la educación intercultural, lo que cabe destacar es precisamente la manera en que se configura un proceso con una comunidad específica. La relación debe plantearse en doble vía, esto es, no solo medir los alcances o logros de la inserción de la institución (en este caso la Universidad del Rosario) en la población, sino también la influencia directa que el relacionamiento mediante el proceso educativo tiene sobre el proyecto general. La idea de la construcción diaria de la interculturalidad da cuenta de la apuesta por un proyecto de largo aliento, en el que la educación alternativa debe trascender los espacios físicos y epistémicos del proceso académico para abordar otros asuntos tan complicados como urgentes. De esta forma, tanto la experiencia concreta de la Escuela como este libro abordan diferentes temáticas: la participación política/electoral e internacional, los derechos de los pueblos indígenas, la memoria, las políticas públicas, entre otros.

Así, el trabajo transversal e interdisciplinario (pedagógico, político, jurídico e historiográfico) apunta a la recuperación "como sujetos de narrativas históricas diferenciadas en el tiempo heterogéneo de la Nación" apoyándose en diversos soportes "como los archivos de una memoria fragmentaria y dispersa entre sus miembros, fragmentos de posesiones territoriales y paisajes de referencia" (Segato, 2007, p. 22). No se trata solamente de la cuestión de la preparación de líderes; recuperar las voces e historias perdidas respecto al desarrollo colectivo del pueblo arhuaco es una apuesta fundamental ya que "el tramado de su historia y un retor-

[22] Entrevista realizada a Ángela Santamaría. Bogotá, marzo de 2012.

no a fuentes capaces de reconfigurar su diferencia en un sentido radical" (Segato, 2007, p. 22), esto es, no solo hablar en torno a la diversidad, sino a la necesidad propia y nacional de la diferencia como posibilidad de la sociedad democrática.

A modo de conclusión

> *[…] Como es posible observar, ha sido un largo camino que aún requiere de muchos esfuerzos pues sigue lleno de los obstáculos relacionados con los procesos de segregación y desequilibrios sociales, económicos y políticos.*
>
> Darío Mejía

Como anuncia Freire en la frase con la que abrimos este capítulo, consideramos necesaria la apuesta de denunciar y anunciar otros caminos frente a una realidad alienada y el papel de esta apuesta como herramienta emancipatoria. Pensar en la certeza de que habitamos un mundo poblado por distintos grupos culturales y en la dificultad de las relaciones entre dichos grupos es una tarea que amerita toda la atención e intervención política y académica requerida. La formación política e intelectual de las organizaciones a partir del pensamiento de líderes como el nasa Manuel Quintín Lame y el afro Manuel Zapata Olivella es otro de los desafíos fundamentales.

Sabemos que la diversidad de tendencias y construcciones teóricas alrededor del tema de la interculturalidad es mucho más amplio, que si bien intentamos revelar algunas posturas, todos ellas son tan complejas y caprichosas que intentar unificarlas bajo una solución resultaría insensato y traería como consecuencia el cierre de un debate sumamente necesario para la articulación de las diferentes miradas al problema del relacionamiento entre culturas y los ámbitos de la vida social que encierra salud, derecho, participación, economía y filosofía, entre otras.

La conclusión de este capítulo, si pudiésemos decir que es posible llegar a una, resultaría del ejercicio de preguntarse por fenómenos tan cercanos como la interculturalidad, la etnoeducación, la formación de las organizaciones indígenas y la internacionalización de sus redes de defensa (Santamaría, 2008). De igual forma, resulta imperativo proponer el reconocimiento del pensamiento de las comunidades indígenas como resultado de una aspiración ancestral y como componente esencial de las políticas étnicas; la recuperación por parte de las comunidades indígenas de su cultura y la subversión de "otros conocimientos",

invisibilizadas por la cultura dominante, moderna, occidental, eurocéntrica y supuestamente "universal" (Rojas, 2011).

Aunque es clara la necesidad de pensar la interculturalidad, resulta inevitable preguntarse por la forma en que se produce la alteridad y la identificación del "otro" –u otrerización– a partir de las políticas de inclusión de etnoeducación, entre otras, que promueve el Estado, las cuales deben ser comprendidas en su complejidad si se quiere hacerles resistencia o incidir en ellas al modo de *casa afuera* (Walsh, 2007b) partiendo de un comportamiento individual (personal) que vele por la apropiación de relaciones interculturales.

Como lo expresa Santamaría en entrevista, la importancia de hacer interculturalidad, de reconocer la diferencia, se sustenta en actos que deben ser tan cercanos como "[…] la amistad, porque yo creo que todo parte por ahí, de que uno tenga amigos indígenas, que uno se sienta en un intercambio cercano, que se den parejas mixtas […]" [Entrevista con Ángela Santamaría, directora de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena: entrevista etnográfica]. Es necesario poner a dialogar "conocimientos otros" que incluyan un trabajo crítico de reconocimiento de los paradigmas que defienden una supuesta universalización del conocimiento (hegemónicamente impuesta) y los procesos de "educación propia" desde el interior de las comunidades, con base en filosofías y cosmologías (pensamientos ancestrales) tan importantes, pero desafortunadamente considerados por la sociedad mayor como no conocimientos.

Referencias

Bonfil, G. (1995), "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización", en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*, Tomo 2, México D. F., INAH/INI, pp. 464-480.

Casas, Á. (2003), *El modelo regional andino: enfoque de economía política internacional,* Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editorial Nacional, Ediciones Abya Yala.

Castillo, E. y Caicedo, J. (2008), *La educación intercultural bilingüe. El caso colombiano,* Buenos Aires, Fundación Laboratorio de Políticas Públicas.

Castillo, E. y Rojas, A. (2005), *Educar a los otros. Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia*, Cali, Universidad del Cauca.

Castro, S. (2007), "Decolonizar la Universidad. La hibris del punto cero y diálogo de saberes", en Castro, S. y Grosfoguel, R. (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

Congreso de la República (1992), *Ley 115 de 1992*, "Por la cual se organiza el servicio público de educación superior", en *Diario oficial 40700* de diciembre 29 de 1992, Colombia.

Consejo Regional Indígena del Cauca (s. f.), *Programa de educación*, disponible en http://www.cric-colombia.org/index.php?option=com_content&view=article&id=15&Itemid=68, consultado el 25 de enero de 2012.

De Sousa, B. (2002), "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos", en *El otro Derecho*, No. 28, pp. 59-83.

Dezalay, Y. y Garth, B. (2008), "Conclusión. Las paradojas de un imperialismo de la virtud cívica: de la internacionalización de los derechos humanos a la profesionalización del activismo jurídico", en Santamaría, Á. y Vecchioli, V. (Eds. académicas), *Derechos humanos en América Latina. Mundialización y circulación internacional del conocimiento experto jurídico*, Bogotá, Universidad del Rosario, pp. 152-172.

Diócesis de Santa Marta, Tomo 188, Folio 15.

Enciso, P. (2004), *Estado del arte de la etnoeducación en Colombia con énfasis en política pública,* Bogotá, Ministerio de Educación Nacional.

Gros, C. (1997), "Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal" en Uribe, M. y Restrepo, E. (Eds.), *Antropología en la modernidad*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.

Laclau, E. y Mouffe, C. (2006), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina S. A.

Ministerio de Educación Nacional (1984), *Resolución 3454 de 1984*, "Por la cual se establecen unos lineamientos generales de la educación indígena nacional y se adopta un plan curricular para las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta", Bogotá.

Mouffe, C. (1999), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S. A.

Organización Gonawindúa Tayrona (2009), *Ley de Se Seyn Zare Shenbuta. Salud indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta*, Bogotá, Sirga Editor.

Presidencia de la República (1978), *Decreto 1142 del 1978*, "Por el cual se reglamenta el Artículo 118 del Decreto Ley No. 088 de 1976 sobre educación de las comunidades indígenas", en *Diario oficial 35051* de julio 10 de 1978, Colombia.

Presidencia de la República (1994), *Decreto 804 de 1994*, "Por medio del cual se reglamenta la atención educativa para grupos étnicos", en *Diario oficial 41853* de mayo 18 de 1994, Colombia.

Regalsky, P. (2002), "Reforma educativa y territorialidad andina en Bolivia: en busca de los protagonistas", en Fuller, N. (Ed.), *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 143-163.

República de Colombia (1991), *Constitución Nacional de Colombia*, Bogotá, Panamericana.

Rodríguez, A. y Oliveros, P. (2012, marzo), [Ángela Santamaría, directora de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena: Entrevista etnográfica]. Grabación en audio.

Rodríguez, C. (2009), "Prólogo. Violencia, legalismo y fetichismo: el desciframiento de la paradoja colombiana", en Lemaitre, J. *El derecho como conjuro. Fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*, Bogotá, Universidad de los Andes, pp. 17-22.

Rojas, A. (2011), "Gobernar(se) en nombre de la cultura. Interculturalidad y educación para grupos étnicos en Colombia", en *Revista Colombiana de Antropología*, No. 2, Vol. 47, pp. 173-198.

Santamaría, Á. (2006), "La institucionalización y la formalización de la 'cuestión indígena' en Naciones Unidas", en *Desafíos*, Vol. 15, pp. 90-118.

Santamaría, Á. (2008), *Redes transnacionales y emergencia de la diplomacia indígena*, Bogotá, Universidad del Rosario.

Segato, R. (2007), "Introducción. Políticas de la identidad, diferencia y formaciones nacionales de alteridad", en Segato, R. *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 15-36.

Teodoro, A. y Jezine, E. (2011), *Movimentos sociais e educação de adultos na Ibero-América*, Brasilia, Liber Livro.

Viaña, J., Tapia, L. y Walsh, C. (2010), *Construyendo interculturalidad crítica*, Lima, Convenio Andrés Bello-Instituto Internacional de Integración.

Walsh, C. (2004), "Colonialidad, conocimiento y diáspora afroandina: construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad", en Restrepo, E. y Rojas, A. (Eds.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, Colección políticas de la alteridad, Popayán, Universidad del Cauca, pp. 331-346.

Walsh, C. (2006), "Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y Nación de otro modo", en Neto, H. M. (Ed.), *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la Nación en el mundo andino*, Quito, Académica de la Latinidad, pp. 27-43.

Walsh, C. (2007a), "¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno las epistemologías decoloniales", en *Nómadas*, No. 26, pp. 102-113.

Walsh, C. (2007b), "Interculturalidad, colonialidad y educación", en *Revista Educación y Pedagogía*, No. 48, Vol. xix, pp. 26-35.

Walsh, C. (2011), *Desde adentro. Etnoeducación e interculturalidad en el Perú y América Latina,* Lima, Centro de Desarrollo Étnico.

Žižek, S. (2007), *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Ediciones Sequitur.

Memoria

Memoria histórica: reconstrucción de la historia oral en Nabusímake

La primera parte de este libro contiene el fruto de un arduo trabajo de investigación por parte de los profesores Ángela Santamaría, Bastien Bosa, Catalina Muñoz y Édgar Ricardo Naranjo, los estudiantes Dunen Muelas y Juan Sebastián Sosa y el mayor del pueblo arhuaco Álvaro Antonio Torres, quienes participaron activamente en la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena llevada a cabo en Nabusímake.

Los capítulos desarrollados por estas personas se encuentran apoyados en un trabajo metodológico a partir de la articulación de varías técnicas de investigación: entrevistas etnográficas, reconstrucción de monografías familiares, consulta de archivos, cartografía social y trabajo etnográfico. De igual forma, se centraron en las sesiones sobre reconstrucción de la memoria histórica, las cuales se dictaron durante todas las noches a los cincuenta estudiantes que participaron en la Escuela; en estas se discutieron temas como la resistencia del pueblo arhuaco frente a las Misiones Capuchinas en San Sebastián de Rábago, su expulsión en 1982, las luchas históricas de sus dirigentes y las historias de sus familias y de las regiones donde habitaron sus antepasados.

Esta primera parte del libro contará con un capítulo dedicado a la trayectoria de vida del mayor Álvaro Torres[1] –ficha clave para el éxito de esta experiencia– y

[1] Mayor del pueblo indígena arhuaco, con una amplia trayectoria de liderazgo en procesos de educación, salud y producción agroecológica. Inspector de Nabusímake; miembro del Comité de Historia del pueblo arhuaco; secretario general del pueblo arhuaco; rector del Centro Indígena de Educación Diversificada (CIED); asesor del cabildo gobernador arhuaco; asesor de Dwsakawi EPSI; presidente de la Junta Directiva Dwsakawi IPS; asesor del Proyecto de Salud Intercultural para Bogotá D. C., Secretaría Distrital de Salud; coordinador de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena, Universidad del Rosario y coordinador del CTC para la consulta previa del Proyecto de Ley de Tierras y Desarrollo Rural.

su trabajo en la Sierra Nevada de Santa Marta como miembro del Comité de Historia y rector del colegio de Nabusímake durante varios años. Se hizo una reconstrucción de la vida de este líder arhuaco desde su niñez hasta la actualidad y adicionalmente se relata un hecho tan importante como la toma de la Misión Capuchina en Nabusímake, de la cual fue partícipe.

En el segundo capítulo, Bastien Bosa presenta su texto "Miradas sobre el pasado arhuaco. Las historias de familias como herramientas para la investigación histórica", en el cual explica el trabajo sobre memoria histórica realizado en la EIDI, que consistió en la articulación de una serie de discusiones con los estudiantes de sobre el pasado arhuaco y la exposición de las técnicas de investigación social e histórica, construyendo así un proceso de investigación colaborativa, fundada en la reconstrucción de monografías familiares para que los estudiantes se concentren en dar respuesta a preguntas sobre sus antepasados como: ¿Cuándo y dónde habían nacido? ¿Qué educación habían recibido? ¿Qué relación tenían con los mamos? El objetivo de este capítulo es buscar un espacio de reflexión y conversación sobre el pasado y la memoria, partiendo de cuestionamientos como el hecho de que *las reflexiones sobre el pasado se hagan siempre desde el presente* y se encuentren deformadas por las preocupaciones o intereses del presente o que la menoría se encuentre constituida por lo que el entorno nos ha transmitido, llevando a preguntarse qué se recuerda y qué se olvida. De cualquier forma, el autor nos lleva a reflexionar sobre la historia y nuestra posición como producto histórico.

En el tercer capítulo, presentado por Catalina Muñoz y titulado "Sobre los usos de la historia", la autora analiza dos fotografías expuestas en la Asamblea General del pueblo arhuaco en Nabusímake, lugar donde se reúnen las autoridades para tomar sus decisiones y que acogió a la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena para el desarrollo de sus sesiones. Estas fotografías hacen referencia al período en el que las Misiones Capuchinas penetraron en la Sierra Nevada y el objetivo de su estudio consiste en reflexionar sobre el proceso de dar sentido al pasado y el valor de explorar los lugares. Este ejercicio conducirá al lector a cuestionarse sobre asuntos como la calidez de la narrativa histórica, la producción de contenidos históricos por parte de grupos sociales fuera de la academia –prácticas académicas independientes– y los diferentes tipos de transmisión del conocimiento y las herramientas utilizadas por los historiadores como metodología para acercarse a su público.

El cuarto capítulo, obra de Ángela Santamaría, Dunen Muelas y Juan Sebastián Sosa, "Acción colectiva indígena y élites políticas en la Sierra Nevada de Santa Marta: una retrospectiva desde el proceso organizativo arhuaco 1920-1960", se enfocará en el estudio de algunos procesos de acción colectiva desarrollados por el pueblo arhuaco en el contexto de la dominación de la Misión Capuchina. Para este análisis, será necesario desplazar la mirada desde la esfera institucional hacia la esfera social, con el ánimo de entender el comportamiento de los distintos actores sociales que conformaron este proceso: autoridades religiosas, estatales y tradicionales. Además, el capítulo centrará su atención en el relacionamiento local entre los representantes del pueblo arhuaco y las élites políticas de Valledupar desde una perspectiva histórica, por lo cual algunos de los temas que guiarán esta lectura serán las políticas y legislaciones sobre baldíos, incluyendo una mirada de los conflictos por la tierra en la costa Atlántica, el problema agrario, la movilización social por la tierra, las experiencias de resistencia del pueblo arhuaco en medio de la dominación capuchina, las autoridades propias y las prácticas de justicia arhuacas.

El quinto capítulo, propuesto por Édgar Ricardo Naranjo, "Entre los límites de la autonomía indígena y los procesos de intermediación legal: emergencia de la representación política del pueblo arhuaco ante el Gobierno colombiano en el marco del conflicto por la tierra y la demarcación de la Línea Negra", tendrá como objeto la reconstrucción del proceso organizativo liderado por las autoridades del pueblo arhuaco en la década del setenta por medio de la interlocución política con el Gobierno colombiano mediante la Liga Indígena y la Comisión de Asuntos Indígenas de Valledupar, con el ánimo de reconstruir su unidad, aspirar a la autonomía y formalizar la demarcación del territorio por medio de la Línea Negra. En este capítulo se analizará la diferencia entre las visiones de explotación y tenencia del territorio de colonos, campesinos, misioneros religiosos y funcionarios del Estado, respaldada por un deseo de homogenización cultural y promoción del desarrollo productivo en la región y la perspectiva mantenida por el pueblo arhuaco, transmitida de generación en generación en torno al territorio ancestral y las prácticas sociales efectuadas en él. Así, dicha comunicación entre el Estado y la comunidad indígena servirá de posibilidad para la recuperación del territorio y, con ello, el retorno a lo propio.

Entrevista a Álvaro Torres

Álvaro Torres*
Mónica Acosta**
Andrea Coronell***
Norey Quigua****

Para el pueblo arhuaco la historia es muy importante. Los mamos más sabios son los que más historias tienen que contar; con ellas la gente se educa como iku. Esa es la vida de la comunidad.
Norey Quigua

---

* Líder indígena Arhuaco. Ex inspector de Nabusimake, ex Secretario General del Pueblo Arhuaco, ex rector del Centro Indígena de Educación Diversificada (CIED), Coordinador de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena realizada en Nabusímake en el 2012, asesor de la Confederación Indígena Tayrona y coordinador de la consulta previa del Proyecto de Ley de Tierras y Desarrollo Rural del Consejo Territorial de Cabildos.

** Joven investigadora del Centro de Estudios Políticos e Internacionales (CEPI) de las facultades de Ciencia Política y Gobierno, y de Relaciones Internacionales, abogada e internacionalista de la Universidad del Rosario.

*** Asistente de investigación del Centro de Estudios Políticos e Internacionales (CEPI), de las facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales, becaria y estudiante en proceso de grado de Relaciones Internacionales de la Universidad del Rosario.

**** Miembro del pueblo indígena Arhuaco, asistente de investigación de las facultades de Ciencia Política y Gobierno, y de Relaciones Internacionales, becario del programa de Ciencia Política de la Universidad del Rosario, en proceso de formación.

Fotografía 1. Nabusímake, capital del pueblo arhuaco: tierra donde nace el sol. Lugar donde ha transcurrido la vida del mayor Álvaro Torres y donde se asentó la Misión Capuchina



Fuente: Norey Quigua

Introducción

Álvaro Antonio Torres, cuyo nombre dado por los mamos es Gey'arubin, que significa fuego sagrado, mayor del pueblo arhuaco, de 58 años, nacido y criado en Nabusímake. Estuvo internado entre 1961 y 1967 en el Orfelinato Las Tres Avemarías de Nabusímake bajo la educación de los misioneros capuchinos; sin embargo, esto no fue impedimento para que años más tarde se convirtiera en un fuerte opositor de la presencia de la Misión Capuchina en la Sierra Nevada de Santa Marta. Desde muy joven se vinculó con los procesos organizativos de su comunidad, acumulando así una amplia trayectoria de liderazgo en procesos políticos, educativos y sanitarios.

Para 1982, año en el que tuvo lugar la toma y otros hechos que conllevaron la salida definitiva de la Misión Capuchina, el mayor se desempeñaba como inspector de Policía de Nabusímake y vivió de cerca los pormenores que rodearon la situación, por lo que se considera que es una de las personas del pueblo arhuaco que guarda en su memoria más detalles de este acontecimiento.

Poco después de la expulsión de la Misión Capuchina, el mayor fue nombrado miembro del Comité de Historia, con el encargo de reconstruir los hechos que rodearon la movilización del pueblo arhuaco y que son parte importante de esta entrevista. En 1986 fue elegido secretario general del pueblo arhuaco, cargo

que desempeñó por un año y del cual fue trasladado por petición de la misma comunidad a la Rectoría del Centro Indígena de Educación Diversificada (cied), que funciona en las instalaciones recuperadas de manos de la Misión Capuchina. Después de esto y siguiendo su compromiso con el fortalecimiento organizativo de su pueblo se convirtió en asesor del cabildo gobernador arhuaco Bienvenido Arroyo; desde allí apoyó la organización y puesta en marcha de Dwsakawi epsi.[1] También se desempeñó como presidente de la Junta Directiva de Dwsakawi ips.[2] No obstante, por motivos de seguridad tuvo que desplazarse a Bogotá, en donde trabajó como asesor del Proyecto de Salud Intercultural para Bogotá D. C. En 2010 actuó como coordinador de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena en la experiencia que se llevó a cabo en Nabusímake y actualmente es el coordinador del Consejo Territorial de Cabildos para la consulta previa del Proyecto de Ley de Tierras y Desarrollo Rural.

Lo que presentamos en esta entrevista es el fruto del interés que tuvimos por conocer la vida del mayor Álvaro al escuchar sus sabias reflexiones en el marco de las sesiones del diplomado Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena como mayor delegado por el cabildo gobernador para este proceso; con este fin nos reunimos en la Casa Indígena de Valledupar, centro de operaciones de la Confederación Indígena Tayrona, en donde se encontraba en compañía de las autoridades del pueblo arhuaco, siendo este extenso diálogo la primera parte de la entrevista.

La segunda parte está basada en una de entrevista que realizaron los jóvenes arhuacos de Nabusímake estudiantes del diplomado Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena en el marco de un ejercicio de reconstrucción de memoria, quienes por iniciativa propia decidieron dialogar con el mayor Álvaro sobre los hechos que rodearon la toma de la Misión Capuchina y que nosotros transcribimos y profundizamos en una segunda entrevista en la ciudad de Valledupar en la oficina de Asoanei.[3] Es necesario mencionar que la toma de la Misión

---

1 Entidad promotora de salud indígena creada en 1997 bajo la figura de ars (Administradora de Recursos de Régimen Subsidiado) para resolver los problemas de acceso a la salud de los pueblos indígenas del César y la Guajira. Posteriormente con la emisión del Decreto 1804 de 1999 tuvo que modificarse la estructura de funcionamiento para cumplir con los requisitos del sistema de salud colombiano; así, con la Resolución 0019 del Ministerio del Interior se formalizó su tránsito a epsi.

2 Tras la creación de Dusakawi epsi se identificó la necesidad de crear una institución que se guiara por los criterios de respeto a la medicina propia y a la occidental. Actualmente es una empresa de carácter público que atiende a los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta y de la Serranía del Perijá.

3 Asociación de productores agroecológicos indígenas y campesinos de la Sierra Nevada y la Serranía del Perijá.

Capuchina en Nabusímake es uno de los actos de movilización más importante del pueblo arhuaco, que marca un antes y un después de su proceso histórico de resistencia cultural.

Ahora bien, este documento iniciará presentando pasajes de la vida del mayor Álvaro, recuerdos de su niñez, de su adolescencia, de su paso por el Orfelinato y de cómo llegó a los procesos organizativos del pueblo arhuaco, para luego encontrarnos con sus reflexiones sobre la toma de la Misión Capuchina, motivadas por el diálogo con los jóvenes de Nabusímake. La forma como se realizó esta entrevista fue reproduciendo el diálogo de mayor a joven, que es la manera de transmitir el cocimiento en los pueblos indígenas intentando que el mayor contara su vida y experiencias como si fueran historias llenas de anécdotas y recuerdos de personas de la Sierra que, aunque poco conocidas, ilustran muy bien la situación que se quiere exponer.

“Padre, yo le quiero entregar a este niño para que me lo eduque y lo corrija”

Yo nací el 2 de abril de 1953 y pasé mi niñez en Nabusímake; me crie sin padre, al lado de mi madre y mis hermanos hasta la edad de 8 años, cuando fui entregado por mi madre a los misioneros capuchinos en un incidente que recuerdo como si fuera ayer. Estando nosotros en el Pantano en la casa de un hermano mío, bajaba el sacerdote Lorenzo de Alboralla, director de la Misión Capuchina en esa época, por el camino que conduce a la zona suroccidental de la Sierra, región donde los misioneros tenían grandes fincas ganaderas. Mi mamá me tomó de la mano y salió presurosa al camino obligando a detener la marcha del sacerdote y cuando estuvo frente a él le dijo: “Padre, yo le quiero entregar a este niño para que me lo eduque y lo corrija”. Como era común para esa época me llevaron de inmediato al Orfelinato Las Tres Avemarías que en ese momento todavía funcionaba; allá lo dejaban a uno. Uno no tenía vacaciones y no podía salir a ver a la familia; eran los papás los que tenían que ir a visitarlo a uno.

Desde pequeño fui muy inquieto con las cosas, por no decir indisciplinado y el padre Lorenzo siempre me decía “acuérdese que su mamá me lo entregó y yo soy el responsable de su educación, así que coja juicio. Si usted sigue así no va a durar mucho; a usted lo van a matar”. Mi paso por el Orfelinato me marcó mucho.

Recuerdo ese cambio. A esa edad estar entre niños grandes, una disciplina y un orden rígido, lo primero que lo ponían a hacer era rezar, persignarse, pero yo no me sabía ningún rezo porque eso no lo aprendí en la casa con mi mamá

y allá sí era una constante. Se rezaba mucho: en la mañanita, al desayuno, antes de ir al trabajo de la huerta, porque se estudiaba poco. Se trataba era de sostener la alimentación de los alumnos con el propio trabajo, mantener los animales de cría, rezo al regresar, al almorzar, por la tarde un rato clases de religión, rezo en la noche, rezo antes de acostarse y al levantarse. Recuerdo todas las mañanitas (5 a. m.) al fray Félix quien nos despertaba con palmadas e inmediatamente teníamos que arrodillarnos junto a la cama y era el primer rezo del día; luego a bañarse, hacer fila para entrar a la iglesia a la celebración de la misa y continuaba la rutina de todos los días. A mí siempre me costó aprenderme todos esos rezos, pero al final me los aprendí y me volví un buen rezandero.

Recuerdo que en el internado nos daban un alimento que se llamaba *poi* (sancocho de maíz, papa, col y a veces vísceras de ganado); recuerdo que en la Misión todavía se cultivaba y se comían cosas producidas en la huerta Valencia, nombre puesto por los misioneros, con gran aporte de personas de la comunidad, por lo general exalumnos de la Misión que luego de muchos años en el Orfelinato no pasaban de primero o segundo de primaria y luego se convertían en jornaleros de la Misión. Como los alumnos ya eran jóvenes y la mayor parte de la permanencia era utilizada para trabajar en la huerta, la misma sostenía gran parte de las necesidades alimentarias del Orfelinato. Si algo bueno es de resaltar, era la alimentación sana, ya que no se utilizaban venenos para los cultivos. Creo que por esa razón los alumnos se enfermaban poco. Recuerdo que la producción en la huerta Valencia fue disminuyendo cuando desde los Estados Unidos, bajo la presidencia de John F. Kennedy y con el programa Alianza para el Progreso de las Américas, le decían a uno muchacho que eso lo hacían los gringos por miedo a Fidel Castro y su revolución. Era mucha la harina de trigo, soya, maíz que llegaba, al igual que queso, aceite. Me contaban que desde esa época se notó la obesidad, sobre todo en las alumnas del Orfelinato. Era que se comía mucha harina y de los gringos, para más señas.

Recuerdo también cuando niño, cómo uno se encantaba de ver cómo el buldócer iba rompiendo, abriendo la carretera hasta llegar a la cima. Hoy día se ha discutido mucho sobre cuándo fue eso; yo recuerdo que eso fue el primer o segundo año de haber entrado al mal llamado Orfelinato (1962-1963). Ahora se está avanzando para recuperar ese sitio sagrado, cuyo nombre tradicional es Inarwa y que en español lo bautizaron El Alguacil. Allí actualmente opera una base militar y una cantidad de antenas de telecomunicación del Gobierno y de empresas privadas.

"Me voy para mi comunidad a ver qué se puede hacer"

Toquecitos de suma y resta, planas para la escritura, más no recuerdo. Bastante o mucha historia sagrada, recuerdo todo esos pasajes de la Biblia y el Antiguo Testamento, nombres de muchos profetas, al igual del nombre de muchas mujeres que eran como heroínas; siempre me imaginaba la pelea de David y Goliat. ¡Qué verraquera la de David! La paciencia del santo Job, aunque esta parte ya de mayor la he leído y me parece buena a su medida; en fin, mucha religión, mucho rezo y poco de las demás áreas de conocimiento. La verdad fue que estuve seis años en el Orfelinato y al salir comprobé que en historia sagrada era bueno, pero en lo demás muy poco. En 1967 ya dizque cursaba quinto de primaria. Nos salvó que para ese año escolar nos tocó de profesor a uno de los primeros bachilleres agrícolas arhuacos, al muy recordado y hoy fallecido Víctor Sebastián Torres. Con el profe "Chan" las cosas fueron distintas: se le sintió peso y avanzamos mucho en lo que se nos había negado antes; esto me sirvió para más o menos defenderme por dos años en el Instituto Agrícola de Pueblo Bello. La verdad es que uno salía mal preparado para defenderse fuera del ambiente de uno. No lo formaban en conocer al menos su propio cuerpo y las distintas fases de crecimiento y desarrollo. Por ejemplo, en el Instituto Agrícola de Pueblo Bello, la profesora Marit Martínez, en una clase de educación sexual mencionó la palabra menstruación. En seguida me paré y pregunté: "¿Seño, qué es menstruación?" Cuando, sorprendentemente, los treinta compañeros de curso en coro me chiflaban y se burlaban de mí sin yo saber por qué. La verdad era que jamás en mi vida había escuchado ese término. Con esto quiero decir que a uno no lo preparaban ni siquiera para conocerse y cuidarse. Estuve año y medio en Pueblo Bello. De pronto fue una loca decisión no seguir estudiando. Algo había oído del SENA y eso me entusiasmaba, pero no hubo poder que me convenciera de continuar estudiando. Como malos recuerdos de Pueblo Bello para la época era la discriminación contra todo lo que fuera indígena, el término despectivo de "indios" era generalizado y uno se sentía traumatizado, confundido, ya desde entonces uno internamente era civilizado, bunachi, pero a pocos kilómetros de Nabusímake uno seguía siendo el "indio".

Pensándolo hoy, creo que desde esa época, en la que yo tenía 16 años, ya el destino me marcaba que siempre iba a estar involucrado en los procesos comunitarios, porque en esa época entró en crisis la Cooperativa de Ahorro y Crédito que se había creado por iniciativa de los misioneros en Nabusímake. La crisis se debía a que quienes gerenciaban dicha cooperativa era un matrimonio español (Pepe y Josefina, como recordaran muchos mayores). Ellos supuestamente ha-

bían cumplido los objetivos durante su estadía y ya tenían que irse para España; los socios fundadores en pleno me nombraron como dependiente de la tienda. ¡Qué tal! A esa edad entrar a manejar dinero ajeno, eso representaba mucha confianza y riesgo. La verdad fue que luego de analizar la situación, se dieron cuenta de que esa tarea de manejo no era para un muchacho de 16 años, por lo que sobre la marcha se seleccionó un grupo de cuatro personas (José del Carmen Arias, Amiro Mestre, Miguel Robles y Álvaro Torres) para que en la ciudad de Cartagena recibiera una capacitación de administración cooperativa durante unos ocho días y al regresar tomara el manejo de la Cooperativa. Con la coordinación del grupo, los socios nos encomendaron dicho trabajo, el cual ejercí durante seis meses. Lo del sena siguió sonando en mi cabeza y con la orientación de la madre Josefina de Yarumal me entusiasmé. Para enero de 1970 y luego de contar con la colaboración de amigos me fui para el Centro Agropecuario de El Espinal (Tolima) con la ilusión de aprender oficios para trabajar rápido, sin tanta demora como el bachillerato o la universidad. Me imaginada manejando tractores, buldóceres, combinadas, sembradoras, con plata en el bolsillo. Ilusionado, permanecí un año en ese Centro y luego seis meses en el Centro Agropecuario de Buga (Valle). Después de que terminé eso regresé, pero no directamente a la comunidad, sino que opté por trabajar un tiempo fuera, cuando el cultivo del algodón estaba en auge en el departamento del Cesar. En ese momento yo tenía 19 años. A los 20 ya retorné de manera firme en vista de que los patrones de la finca donde yo trabajaba me trataban muy mal y yo protesté y dije "yo me voy para mi comunidad a ver qué se puede hacer; mucha plata podrán tener pero a mí no se me humilla". Regresé, pero no tenía idea de la organización ni de los procesos que ya la comunidad venía adelantando. Hoy pienso que era uno de esos jóvenes que no tuvo una educación como indígena desde niño y, agravado con la salida temprana de la comunidad, estaba más dado a volverme un problema que a aportar. Menos mal y para bien, me enrolé con un compadre muy recordado y apreciado: Manfredo Risther Crespo (arhuaco con alemán). Nos pusimos de acuerdo y sin pensarlo mucho me trasladé a la región de Santo Domingo, hoy Windiwameina, con la ilusión de hacer una finca. Llegué con unas desventajas grandes: no sabía trabajar con hacha y machete y le tenía pavor a las serpientes venenosas, algo que sí abundaba y aún abunda en esa zona. Como anécdota recuerdo mucho lo que decía mi compadre de mí: "No le rinde el trabajo, pero no es flojo; es muy voluntario". Claro que con voluntad cada vez me acomodaba más. De esta época aprendí muchas cosas, sobre todo a compartir de igual a igual con la gente de base.

"Los misioneros sí me decían que ellos eran personas en las que no se debía confiar"

Después, cuando yo tenía 22 años, la comunidad estaba aumentando la presión por la recuperación de sus derechos, exigiendo la participación en la administración de los programas de educación y salud que se encontraban en manos de la Misión Capuchina.

Recuerdo que a esa edad a mí me hablaron por primera vez sobre por qué, como joven, no me metía a defender los intereses de la comunidad. Esos intereses me los plantearon desde la defensa de la educación que venía haciendo la Misión Capuchina en el territorio, porque en ese momento ya estaban presentes instituciones como Unión de Seglares Misioneros (Usemi) y miembros del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh) y ellos, en apoyo a algunas iniciativas de la comunidad que rechazaban la labor de los capuchinos, tenían unas escuelas independientes de la administración de la Misión. Con respecto a eso, a mí los misioneros me decían que ellos eran personas en las que no se debía confiar, que eran de izquierda, comunistas y que lo que querían era que el indígena se mantuviera en la ignorancia, que no se educara y pues viendo la buena labor de los misioneros, ellos me preguntaban por qué no entraba a defenderlos, pero a mí en la vida me ha gustado ser frentero.

Yo recuerdo que le dije al líder que me planteaba eso que si era así, por qué no dialogábamos directamente con las personas que estaban en contra de la educación de los misioneros para buscar llegar a una claridad; sin embargo, nunca se quiso hacer ni con los miembros del Icanh ni con los de Usemi. Cuando vi que no se daba el espacio para hacer esas aclaraciones, empecé a dudar sobre por qué se le temía dar la cara a algo que se decía que estaba mal y en contra de la comunidad.

"La Junta de Acción Comunal era utilizada para dividir a la comunidad"

En esas circunstancias y por cuestiones del destino, muy joven de 25 o 26 años y sintiéndome aún con poca experiencia, el sector del pantano de Nabusímake me eligió como presidente de la Junta de Acción Comunal.

La Junta era utilizada para dividir a la comunidad, defendiendo bien sea acciones políticas o religiosas, toda vez que en Nabusímake los "tradicionales",[4] que no estaban de acuerdo con la Misión, se organizaron bajo la figura de la autoridad

[4] Habitantes de Nabusímake que no habían sido internados en el Orfelinato ni estudiado en la

tradicional y los "civilizados",[5] que estaban a favor de la Misión, se habían organizado en la Junta, siendo este último un espacio que aglutinaba a mucha gente.

Recuerdo que cuando me eligieron como presidente de la Junta de Acción Comunal me tocó hablar y me dio mucho miedo frente a mi misma gente porque yo no estaba acostumbrado.

Fotografía 2. Álvaro Torres camino hacia el Pantano, Nabusímake. Al fondo, cerro Bombana, que fue tomado en posesión por los misioneros capuchinos antes de su expulsión



Fuente: Norey Quigua

"Antes de ser inspector de Policía yo no me había enfrentado a los capuchinos; de haberlo hecho, no habría estado ni en la Junta de Acción Comunal ni habría sido inspector"

Pocos meses después sucedió algo que yo no entiendo: la comunidad, tradicionales y civilizados, se puso de acuerdo en que yo ocupara el cargo de inspector de Policía de Nabusímake. Para ese entonces, esos dos cargos –presidente e inspector– siempre se utilizaban como una cuestión política y en defensa de la labor misionera.

Misión. Históricamente han habitado del pueblito hacia el cerro Bunkata y rechazaron de forma permanente la presencia de la Misión en la Sierra.

[5] Habitantes de Nabusímake que habían sido internos en el Orfelinato o habían estudiado en la Misión. Históricamente han habitado del pueblito hacia el pantano, todo el valle de Nabusímake y fue la población que apoyó por muchos años la labor de la Misión.

Cuando se habla de comunidad en Nabusímake, siempre se mencionan dos sectores: el tradicional y el civilizado del pantano. En este último se ubicó la mayoría de los egresados de la Misión Capuchina. Al inspector no lo nombraban las autoridades tradicionales sino el sector del pantano, donde funcionaba la Asociación de Padres de Familia y la Junta de Acción Comunal y ahí postularon mi nombre. Las autoridades tradicionales de ese entonces con menos incidencia en los procesos, aceptaban a la persona que hubiera sido postulada; sin embargo, siempre había un filtro político, pero esa vez, aunque yo no estaba casado con ningún político y criticaba las acciones politiqueras, me eligieron.

Antes de ser inspector de Policía yo no me había enfrentado a los capuchinos, porque si lo hubiera hecho no habría estado ni en la Junta de Acción Comunal ni habría sido inspector, porque se hubiera visto la desventaja puesto que son dos figuras muy importantes.

"El hecho de que los que me eligieron fueran del sector que defendía a los capuchinos creo que les hacía pensar que yo también lo haría"

Cuando llegué como inspector no encontré dificultades o condicionamientos, es decir, nunca sucedió que me llamaran y me dijeran "bueno, usted como inspector tiene que trabajar por esta línea", pero el hecho de que los que me eligieron fueran del sector que defendía a los capuchinos creo que les hacía pensar que yo también lo haría. La sorpresa fue cuando yo me puse de acuerdo con las autoridades tradicionales porque ellos no lo esperaban y eso después me lo sacaban y me decían: "Por culpa de usted, presidente de la Junta de Acción Comunal e inspector de Policía, se ha dado lo que se ha dado en la comunidad; se ha caído la Acción Comunal y la Inspección".

Sin embargo, yo estoy seguro de que eso tenía que darse como resultado de los trabajos tradicionales adelantados por las autoridades tradicionales y los mamos.

"Me convertí en un aliado de las autoridades tradicionales"

En esa época, 1978 o 1979, la directiva del pueblo arhuaco en cabeza de los líderes Luis Napoleón Torres y Ángel María Torres[6] reiniciaba un trabajo de liderazgo exigiendo a los misioneros y al Estado más reconocimiento de los derechos del pueblo arhuaco. Con esa intención frente al cargo que yo desempeñaba, me

[6] Cabildo gobernador y secretario general del pueblo arhuaco respectivamente entre los años 1977 y 1985, asesinados en el año 1990 en circunstancias que no aún han sido esclarecidas. Lideraron el proceso de unidad de la comunidad desde que era una reserva indígena hasta la declaración del resguardo.

llamaron a dialogar y debo decir que yo cogí el ritmo, entendí todo rápido y me convertí en un aliado de las autoridades tradicionales.

Antes tengo que reconocer personas que estaban mucho más adelantadas en este proceso de reivindicación de los derechos de la comunidad, como un hermano mío, Amiro Mestre,[7] los finados profesores indígenas Víctor Sebastián Torres y Julio Conrado,[8] yo menor que ellos. Ya habían entendido el problema que se estaba presentando con los misioneros y los justos reclamos que estaba haciendo la comunidad; eso me sirvió mucho para asimilar todo el proceso que se venía dando, entenderlo y sumarme a la lucha bastante joven, pero siendo muy activo, dando lugar a la conformación de un equipo de personas interesadas en contribuir a los reclamos de las autoridades internas.

"La idea no era expulsar a los misioneros"

Aunque inicialmente la idea no era expulsar a los misioneros sino que ellos reconocieran a las autoridades tradicionales y entrar a negociar, eso no fue posible. Ese proceso está lleno de anécdotas locales aquí en Nabusímake, que de pronto hoy en día no son conocidas y que dieron lugar a que Nabusímake, como sede principal de los misioneros, en un momento dado cambiara de posición. Que tanto tradicionales y civilizados rechazaran de manera enérgica las decisiones de los misioneros, lo cual sería definitivo para que se llegara a lo dado el 7 de agosto de 1982. Debo reconocer que fui afortunado en poder mantenerme en permanente contacto y comunicación con estos líderes, de quienes trate de aprovechar al máximo sus enseñanzas y quizás les resulté buen alumno y fiel a sus sueños, que son los sueños míos aún en medio de muchas dificultades.

"Desde que llegó la Misión, la comunidad se dio cuenta de que eso no era lo que se había pedido"

La lucha por los derechos de la comunidad viene de mucho tiempo atrás, desde el mismo momento de la llegada de los capuchinos a Nabusímake. La historia de Duanes Villafañe[9] es prueba de ello. De hecho, desde que llegó la Misión la

[7] Líder del pueblo arhuaco, tesorero de la Mesa Directiva que acompaño al cabildo gobernador Luis Napoleón Torres.

[8] Primeros bachilleres del pueblo arhuaco, docentes en los últimos años de la administración capuchina de la educación, quienes marcaron el camino de un adoctrinamiento religioso a una educación formal. Miembros del Comité de Educación del Pueblo Arhuaco hasta su fallecimiento.

[9] Duanes Villafañe fue arhuaco muy reconocido por ser el primero en emprender un proceso de resistencia contra los capuchinos, especialmente con respecto a la tenencia de la tierra. Adicionalmente

comunidad se dio cuenta de que eso no era lo que se había pedido. Se aprovecharon de la ocasión para que los misioneros pudieran permanecer de tiempo completo en la comunidad, por eso fue una lucha constante, todo el tiempo.

La comunidad tenía muchas desventajas. Una de ellas era que no había una organización fuerte, no había el conocimiento de las normas, de la Ley 89 de 1890, no teníamos acceso a los trabajos que hacían otros sectores de la población, otros indígenas, por lo que estábamos totalmente aislados y sometidos a la alianza de los misioneros, los políticos y las autoridades civiles locales.

"La gente que defendía la labor misionera se resintió"

El proceso de resistencia duró muchos años. Ya en la década del cincuenta se hizo más fuerte; en el sesenta, lo mismo; en el setenta, en Nabusímake la lucha fue importante, no por el hecho de la expulsión de las monjas, sino porque ese lugar había sido el centro de la labor misionera y allí los misioneros habían logrado que mucha gente de ahí y de otras partes los apoyara.

Si alguien intentaba hacer un reclamo respaldado por sus autoridades, siempre los misioneros tenían defensores y eran principalmente los que habían sido educados por la Misión, que era la mayoría de los habitantes de Nabusímake y otras partes como Jewrwa y parte de Simonorwa. Al darse esa situación con las monjas, que eran muy queridas por la comunidad, la gente que defendía la labor misionera se resintió; no estuvo de acuerdo con eso y fue un espacio aprovechado no solamente para defender a las monjas sino para que los demás derechos y exigencias que hacía la comunidad se pudieran dar e incluso en ese momento aspirábamos a que se negociara, pero esto no fue posible así que se pasó a las vías de hecho que fueron pacíficas, pero que presionaron para que se diera lo que se denomina "la toma de la Misión Capuchina".

"No defendí a la Misión habiendo sido educado por ellos. No logro entender cómo me pude salir del redil"

Yo he conversado con muchos mayores sobre por qué no defendí a la Misión habiendo sido educado por ellos. No logro entender cómo me pude salir del redil si yo ya venía desde mis abuelos y padres en esa línea de los civilizados, así que lo lógico era seguirla; sin embargo, yo no fui el primero.

---

fue él quien informó en Valledupar que los padres capuchinos estaban teniendo hijos con las monjas presentes en la Misión. Por estas declaraciones, Duanes fue acusado por calumnia y tuvo que pasar un tiempo en la cárcel en compañía de Manuel Quintín Lame.

Recuerdo lo que se decía de dos indígenas ya citados, profesores Víctor Sebastián Torres y Julio Conrado; ellos salieron a estudiar a Bogotá, después terminaron en Fusagasugá y regresaron a la comunidad. En esa época yo oía que la gente decía "mire tan buenos los misioneros que mandan a educar a su gente y ahora ellos mismos se ponen en contra". Pero yo creo que realmente lo que sucedía era que cuando se tenía la capacidad de analizar las cosas, cuando se encontraba la lógica a las cosas, se le hallaba sentido a reivindicar muchas cosas propias.

"Encontré razones de sobra en las autoridades tradicionales, en cabeza de Luis Napoleón y Ángel María"

En mi caso, yo sí creo que fue algo inesperado porque ¿cómo se sale uno de eso? Es difícil explicarlo, pero a mí me gustaba hacerle frente a las cosas; siempre me ha gustado y me parece justo escuchar y dar la cara a las discusiones y donde haya razón, aceptarla. En ese momento yo encontré que había razones de sobra en las autoridades tradicionales en cabeza de Luis Napoleón y Ángel María. De hecho, la norma misma lo contemplaba, entonces no se estaba pidiendo algo que fuera injusto o inviable, por lo tanto había que negociar y eso me llevó poco a poco a entender, a dimensionar y a empezar a reivindicar lo que yo era como indígena y las situaciones en que estaba y que tenían razón de ser.

Esa es un poco la capacidad de entrar a dialogar, escuchar y leer un poco para estar presto a comparar, porque así como me dijeron inicialmente que me metiera como líder joven a defender a los misioneros, buscándole fondo a las cosas no me ubiqué, pero cuando las autoridades tradicionales me dieron la inducción y me compartieron todo el conocimiento y las razones, me casé con eso y en eso estamos. Creo sinceramente que contar con interlocutores como Luis Napoleón Torres y Ángel María Torres fue afortunado y a ellos les debo el permanecer en esta continua búsqueda.

"Para ser secretario general del cabildo se debía ser un indígena, con su atuendo, hablante de la lengua"

Yo he pasado por todo en la comunidad. El perfil para ser secretario general del Cabildo era que debía ser un indígena, con su atuendo, hablante de la lengua, pero no sé por qué en el marco de una Asamblea General del Pueblo Arhuaco el cabildo gobernador Bienvenido Arroyo me postuló para ese cargo y la gente mayoritariamente me apoyo (recuerdo siempre ese momento, ya que fui recibido con un fuerte aplauso y quienes lo hicieron eran en su mayoría tradicionales y esto

de aplauso no es común entre los iku). Sin embargo, esa labor fue muy difícil, porque de todas maneras la lengua la perdí y hace mucha falta para el trabajo y la comunicación. Antes de ser secretario general fui integrante del recién conformado Comité de Historia, en el cual adquirí mucho conocimiento sobre la comunidad.

"Se necesitaba una persona que políticamente entendiera el proceso y garantizara que se iba a estar bien representados"

En ese momento hubo una crisis en el colegio de bachillerato desde 1984 hasta 1986. Era un momento tan difícil para el colegio que en dos años de funcionamiento bajo la orientación de la comunidad ya se iba para el cuarto rector; esto igual amerita una reconstrucción histórica porque han sido 28 años de continuas dificultades que aún persisten. Habiendo transcurrido un año desde mi elección como secretario general y también como decisión de la Asamblea me eligieron como rector, sin importar que yo ni siquiera tenía diploma de bachiller, pero lo que decía la comunidad era que se necesitaba una persona que políticamente entendiera el proceso y garantizara que se iba a estar bien representados, entonces todas esas son cuestiones que se han dado pero que a veces no entiendo el por qué, pero bueno, creo que algo tenían que ver en el "negro", como me llamaban y llaman muchos todavía. Sin embargo, debido a que la parte organizativa y los lineamientos políticos en cada uno de los temas no estaban bien definidos, todos esos procesos fueron difíciles pero se salió adelante. Como rector estuve durante ocho años en los que no puedo decir que todo haya sido bueno, pero tampoco lo contrario.

"Fue un espacio que aproveché con el cabildo gobernador para hacer posible la creación de la Empresa Promotora de Salud Dusakawi"

Posteriormente se llevó a cabo el proceso para la implementación, después de la Constitución de 1991, del nuevo régimen y las nuevas políticas de salud con la nueva Ley 100. Ahí sí mi elección fue por sectores de la comunidad y no como una decisión de la Asamblea. Mientras tanto yo me desempeñaba también como asesor del Cabildo. Esta fue una designación en Asamblea, para la gestión de recursos para la orientación, capacitación y difusión. Empezó el proceso y fue un espacio que aproveché con el cabildo gobernador para hacer posible la creación de la Empresa Promotora de Salud Dusakawi. Hay que reconocer que la gestión se hizo posible por el apoyo de la autoridad. Las primeras iniciativas, recursos y medios para llegar al proyecto de prefactibilidad los hicieron los arhuacos.

"Le estoy dando la estructura a la propuesta para poder hablar de programas propios en salud y soberanía alimentaria"

Una vez dejé ese puesto entré a trabajar en la asesoría en salud, en temas socioculturales, pero me empecé a enfermar mientras coordinaba el área sociocultural de la EPS. Luego fui presidente de la Junta Directiva de la IPS Dusakawi y empecé a convencerme de que la medicina alopática no me sentaba bien y no me servía, así que tuve acceso a procesos naturales. Eso fue lo que me sirvió y me dediqué a estudiarlo de manera autodidacta a partir de la experiencia personal. Eso es lo que me tiene hoy en día en la búsqueda por encontrar la posibilidad de reorientar totalmente la salud en la comunidad. Desde hace cuatro años estoy trabajando en eso aunque es un proceso difícil, porque de todas maneras tenemos adentro el sistema de afuera, que aunque no responde a las necesidades socioculturales está funcionando y aún no estamos en condiciones de rechazarlo a cambio de este.

Entonces el inicio de ese proceso para poder hablar verdaderamente de la recuperación de los sistemas propios de salud es difícil, pero estoy trabajando en eso. Esto va muy amarrado a la práctica productiva de la tierra. Poco a poco le estoy dando la estructura a la propuesta para poder hablar de programas propios en salud y soberanía alimentaria en donde los conocimientos de afuera, como la Agroecología y la Medicina Natural, sirvan como complemento y herramienta para el posicionamiento del conocimiento propio y ancestral. Para poder hablar realmente de un sistema que responde a las necesidades socioculturales y que contribuya a recuperar, reivindicar y poner en práctica muchos elementos propios. Este proceso es difícil, pero estamos trabajando por eso.

"En vista de que la situación se ponía difícil, me vi obligado a trasladarme a Bogotá"

Cuando en el Cesar y en todo el país el conflicto interno se agudizó, tuvimos que huir muchas veces. En una primera ocasión me tocó salir y después regresé. Posteriormente, en vista de que la situación se ponía difícil me vi obligado a trasladarme a Bogotá aprovechando el resurgir que estaban tomando las luchas indígenas en el distrito capital. Se trataba del proceso de los muiscas. Este permitió que una persona de la comunidad arhuaca con conocimiento en los procesos culturales y en el área de la salud pudiera colaborar con estos indígenas que se estaban organizando en Bogotá. La organización se llamaba Asociación de Cabildos Indígenas (Ascai).

Fue un cambio completamente brusco, fuerte y muy difícil, porque si encuentra uno dificultades para hablar de programas propios, recuperar valores, fortalecerlos y ponerlos en práctica dentro de nuestra comunidad, mucho más complicado ha de ser en comunidades indígenas de una área urbana y más en Bogotá.

En Bogotá también trabajé en la Secretaría de Salud, en el Hospital de Suba específicamente con el proceso muisca y a la vez trabajé con las comunidades afrodescendientes desplazadas que eran albergadas en la localidad. Ese proceso fue muy difícil pero traté de aportar lo que más se podía y sobre todo me daba cuenta de que en la institución el conocimiento era muy escaso y con eso el trabajo se facilitó porque se podía contribuir a partir de la experiencia personal como arhuaco y por haber participado en los procesos internos. Allá estuve más o menos cuatro años, pero mi sueño era regresar a la comunidad arhuaca con elementos que pudieran realmente contribuir a la construcción de propuestas que marcaran la diferencia. Todo eso no ha sido fácil pero tiene que darse.

"Hace cuatro años regresé a la comunidad"

Hace cuatro años regresé a la comunidad y le expresé a los mayores y a las autoridades que de manera personal y por esfuerzos propios había tratado de prepararme para trabajar en el campo de la salud propia y de la soberanía alimentaria, teniendo como base el conocimiento propio. Al llegar uno a la organización, se da cuenta de que hay un engranaje donde estas ideas no tienen entrada. Sin embargo, como yo había venido a trabajar, a poner en práctica y a compartir la experiencia, me di cuenta de que las condiciones organizativas de la comunidad estaban en un momento muy difícil. En salud estamos muy mal y en el aspecto productivo igual; entonces, de manera independiente, reitero, con esfuerzos propios, empecé a trabajar en esas áreas con muy buenos resultados que la gente ha ido viendo y ahora considera que realmente la propuesta que uno lleva y el conocimiento de los procesos funciona; sin embargo, no ha sido posible institucionalizarla, así que mientras la salud, así tenga nombres indígenas, esté regida por la Ley 100 y demás normas, no va a ser posible poner en práctica un sistema propio de salud y mucho menos una real y práctica soberanía alimentaria.

Debo confesar, con el corazón en la mano, que en estos cuatro años he podido evidenciar de primera mano el mal estado de salud de muchos indígenas y que a pesar de contar con una red de servicios internos, las enfermedades crónicas van en aumento. Lo más grave para mí es la falta de información sobre los

derechos en salud, ver uno a su gente que dice que lo que le han brindado como solución no es, que su salud empeora, pero no pueden reclamar porque reciben regaños o simplemente les dicen que tienen que ser remitidos y a eso la gente le tiene pavor. Muchos indígenas me han manifestado "prefiero morirme pero no acepto una remisión a Valledupar o Santa Marta u otros centros". En estos cuatro años y luego de más de diez años de la Ley 100, bien se podría pensar en la conformación de una Asociación de Enfermos Crónicos Iku, AECI, aprovechando que la creación de ONG indígenas está de moda.

Yo he comprobado en la práctica que de mano con los mamos y el diálogo con los enfermos, se pueden superar casos de enfermedad que luego de diez años de fallidos tratamientos con las empresas indígenas de salud, son superadas en cuestión de días. Y ni qué hablar de soberanía alimentaria, si se inventariaran los múltiples ensayos con este problema y sus pobres resultados, la lógica nos llevaría a buscar otros mecanismos o estrategias para la solución. Igual he podido constatar el uso desmedido de agrotóxicos internamente, sin las más mínimas medidas de seguridad; el saber ancestral en cuanto al uso y tenencia de la tierra comienza a cambiarse por los servicios de la multinacional Monsanto.

Hay una anécdota que me permite explicar esto y es la siguiente: recién creada la EPS Dusakawi, un grupo de líderes guatis comentaba entre sí: "Qué tal que con este proceso de salud nos pase igual que a los misioneros, que luego de muchos años de trabajo resultaron haciendo daño a la cultura", y repetían "¿Qué tal que a nosotros nos pase igual? ¡Uy! ¡Qué miedo!", decían. Bueno, con todo respeto afirmo: lástima que esa reflexión no haya sido una constante en todos estos años, porque de no cambiar, esas premoniciones se están cumpliendo al pie de la letra y la historia castigaría y más fuerte. Para mí, el estado actual de los servicios de salud en la comunidad que no contribuyen a los procesos de recuperación, fortalecimiento y práctica de los valores culturales. No contribuyen a la consolidación de los Gobiernos internos y mucho menos a la tan soñada y anhelada autonomía iku.

Quiero reiterar que estas cosas las he visto y vivido en estos años de retorno y, claro, ante las injusticias con la gente renacen en mí los deseos de emprender una nueva lucha, pero esta vez ya no será contra los misioneros, porque ya hace treinta años partieron; pero entonces, ¿contra quién? La verdad es que mis trabajos los he venido respaldando con evidencias fotográficas, fílmicas, testimonios y un permanente diálogo con diferentes personas inquietas por el estado actual de cosas y espero que internamente y bajo las sabias orientaciones de nuestros

mayores podamos salir adelante. Sin embargo, da tristeza escuchar de nuestros dirigentes respecto a la salud lo siguiente: "Bueno, la salud que tenemos en la comunidad no nos sirve; la Ley 100 no conviene a los indígenas, pero es lo único que tenemos. Por eso tenemos que mantenerla. Si acabamos esto, ¿qué le podemos brindar a la comunidad?".

Repito, me da tristeza porque esto es muestra de falta de verraquera, es miedo y falta de seguridad de lo que tenemos y somos, creo que de manera sobrada internamente se muestra que hay otras vías, otros métodos para conservar la salud como indígena y lograr la autonomía. Esto lo he manifestado a nuestros mayores y autoridades; he sostenido que es posible contribuir al posicionamiento de los mamos como autoridades desde otras formas no indígenas de ver la vida, la salud, la organización y que mi intención no es convertirme en un curandero, brujo o discursero. No. En realidad me considero un político indígena convencido de que es posible materializar todo el pensamiento ancestral en la solución de la problemática actual y hacer frente a la avalancha de situaciones y políticas externas que tratan de arrasar con todo lo que sea cultura propia. Hasta el momento esto no ha calado en la institucionalidad iku; es que ya se empieza a ver como un engranaje cerrado (¿rosca?) donde otras ideas, otras estrategias, no son tenidas en cuenta, pero reitero que aún es tiempo para llegar a acuerdos. Prueba de ello es la posición actual de la Directiva Central Arhuaca en cabeza del cabildo gobernador Rogelio Mejía Izquierdo, quien atendiendo a las múltiples críticas internas respecto a la gobernabilidad propia hace un llamado para que las mismas se acompañen con propuestas de solución. Esto está llevando a ver la situación no como un problema solo de autoridades, sino que hay necesidad de que más personas, mayores, profesionales indígenas, jóvenes comprometidos, mujeres indígenas entren no solo hacer críticas sino a buscar soluciones.

"Hay un reconocimiento de mi trayectoria y de mis capacidades"

Sin embargo, hay un reconocimiento de mi trayectoria y de mis capacidades, por lo cual últimamente he sido llamado por la Directiva en cabeza de Rogelio Mejía para que forme parte de este proceso. El Cabildo ha dicho que hay muchas críticas producto de la crisis que en este momento se está viviendo; las acepta, pero pide que se den propuestas, entonces en esa tónica he venido entrando.

La Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena

Fotografía 3. Celebración del grado de los diplomáticos de la Escuela



Fuente: Sebastián Sosa, diciembre 2011

Palabras del señor Álvaro Torres en la ceremonia de grado del diplomado Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena. A su lado, la profesora Ángela Santamaría representante de la Universidad del Rosario y junto a ella el cabildo gobernador del pueblo arhuaco, Rogelio Mejía. Nabusímake, Sierra Nevada de Santa Marta

Otro proceso en el que el cabildo me vinculó es el de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena, al que fui llamado para coordinar el proceso de formación de unos jóvenes. Al iniciar la EIDI el cabildo gobernador fue claro. Tenemos una crisis de gobernabilidad y necesitamos nuevos líderes que aporten a consolidarnos como organización, así que vimos esta Escuela como un posible mecanismo para lograr esto. Tratamos de seleccionar personas que tuvieran cierta visión o vocación para este proceso, pero lo que sí está claro es que ahora hay que evaluar los resultados. Por eso en este momento estoy trabajando para que los participantes de esa experiencia entren a desempeñar un papel dentro del proceso que se está llevando internamente, es decir, estamos evaluando el proceso para determinar ¿qué nos dejó?, ¿qué faltó?, ¿cómo lo podemos utilizar? Y si se puede seguir, ¿cómo seguir? Se quiere tomar como punto de partida la experiencia acumulada en el marco de este convenio con la Universidad del Rosario y yo realmente me he dado cuenta de que en este proceso que vive la comunidad en este momento son tantas las cuestiones por atender, que casi no hay espacio para centrarse en lo interno y poder utilizar mejor o racionalizar el recurso humano. Sin embargo,

en estos momentos, en el caso de Nabusímake estamos tratando de impulsar un trabajo con los egresados, que aquí los llamamos "diplomáticos" para el análisis de unos documentos políticos básicos que tiene la organización. Realmente la EIDI ha despertado mucho interés; estamos en el plan para que sea desde la organización, con sus representantes legales, la que impulse el trabajo de estos jóvenes que participaron en esta experiencia.

La consulta de la nueva Ley de Tierras y Desarrollo Rural

Igualmente la comunidad tiene unos problemas encima, puesto que si bien por un lado ganó y se le reconoce el derecho fundamental a la consulta previa mediante el cual el Gobierno colombiano debe someter a consulta toda iniciativa legislativa, eso se está convirtiendo en una carga que entorpece muchos procesos internos. Sin embargo, tampoco se puede renunciar a él, así que se me encomendó un tema álgido y de bastante responsabilidad e importancia para las comunidades indígenas: la consulta de la nueva Ley de Tierras y Desarrollo Rural, así que debemos cuidar que no afecte y no vayamos a retroceder en cuanto a derechos y avances reconocidos. Eso es de gran cuidado y hasta ahora el trabajo se está iniciando, pero esperamos salga adelante.

El fortalecimiento organizativo

Otro proceso paralelo es el fortalecimiento organizativo, la consolidación de la gobernabilidad iku y estamos viendo que hay muchas guías claras desde el pensamiento propio y desde la orientación de los mamos, así que ahora debemos partir de la realidad de toda la situación política, económica y sociocultural que hay en la comunidad para aterrizarlo a la práctica, tratando de encausar el proceso poco a poco, de manera que lo que vayamos haciendo contribuya a la recuperación, fortalecimiento y puesta en práctica de los valores culturales, pero ya desde los hechos. Este proceso se llevará a cabo desde la Confederación Indígena Tayrona puesto que por su carácter de organización nacional cuenta con un delegado en la Mesa Permanente de Concertación y en ese orden de ideas puede celebrar el convenio con el Ministerio de Agricultura para coordinar el proceso con los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Esa coordinación se hará con los hermanos wiwa, kankuamos y koguis. Este será un trabajo interesante que, aunque se sabe que implicará también muchas dificultades, se está logrando una ayuda mutua, porque nos necesitamos.

Memorias de la toma a la Misión Capuchina en Nabusímake, agosto 7 de 1982

"La Iglesia en este país es autónoma y no está para negociar con nadie"

Fotografía 4. Antigua iglesia en Nabusímake, Sierra Nevada de Santa Marta



Fuente: Sebastián Sosa

Lo que sucedió el 7 de agosto de 1982 –día de la toma de la Misión Capuchina– fue el resultado de unos desacuerdos que se empezaron a tener frente a la labor de la Misión Capuchina. Más o menos a partir de 1978, una de las principales molestias del pueblo arhuaco era que quienes dirigían la Misión en ese entonces –el padre Antonio Nacher en Nabusímake y el obispo de Valledupar José Agustín Valbuena Jáuregui– rechazaban y desconocían el papel de las autoridades tradicionales en la toma de decisiones en los asuntos de la comunidad. Un hecho que recuerdo, del cual fui testigo y esboza tal situación, fue la reunión que tuvo lugar en las instalaciones de la Misión en el año de 1980 entre la Directiva del pueblo arhuaco en cabeza del cabildo gobernador Luis Napoleón Torres y los encargados de la Misión en cabeza del obispo José Agustín Valbuena. Durante la reunión, el Cabildo en representación de la comunidad le planteó al obispo que había la necesidad de reconocerlo como autoridad legítima del pueblo arhuaco y de coordinar todas las acciones que tuvieran lugar dentro del territorio

y que estaban dirigidas por la Misión. Recuerdo como si fuera ayer la actitud arrogante y autoritaria del obispo cuando expresó de forma tajante: "La Iglesia en este país es autónoma y no está para negociar con nadie". Con su actitud, el obispo mostró desprecio y desconocimiento hacia la autoridad tradicional y a la vez creó un ambiente que hacía imposible llegar a acuerdos. De igual forma, el padre Juan Guinar, encargado de la educación en el territorio arhuaco, y el padre Antonio Nacher, como párroco de Nabusímake, siguiendo las instrucciones de su superior hicieron sus aportes respectivos para la crisis existente.

Para la época las autoridades tradicionales eran conscientes de los derechos que les daba la Ley 89 de 1890 en cuanto a derecho al territorio y la figura de la autoridad propia y del Decreto 1142 de 1978 que contemplaba el derecho a una educación adecuada a las realidades socioculturales de la comunidad, asimismo la Resolución 10013 de 1981, que contemplaba el derecho a una salud que respondiera a las particularidades de la población indígena. Estos derechos ya habían sido incorporados al discurso de los representantes del pueblo arhuaco y se convirtió en un argumento legal para exigir el cambio de la forma en que la Misión ejecutaba los programas de educación y salud e igualmente exigir el derecho a participar en la toma de esas decisiones.

"Eran unas monjas que estaban dispuestas a andar de noche, a pie, a lomo de mula"

Más o menos para el año 1976, llegó a Nabusímake a trabajar en el área de la salud un grupo de hermanas terciarias capuchinas de nacionalidad colombiana, quienes se ganaron el cariño, el aprecio y la confianza de la gente por su trabajo; eran unas monjas que estaban dispuestas a andar de noche, a pie, a lomo de mula, en verano, invierno, mojadas, a atender a la hora que fuera necesario a la gente y con ese trabajo directo con la comunidad se hicieron querer mucho.

Ya era el año de 1976 y de manera repentina las monjas partieron sin ninguna explicación de parte de la Misión Capuchina, lo que tomó por sorpresa a la comunidad de Nabusímake, la cual de forma enérgica pidió una explicación a los padres Nacher y Guinar con respecto al por qué unas monjas tan buenas habían sido retiradas de su labor y por qué no reconocían el trabajo de estas hermanitas. Los padres simplemente respondieron: "Por monjas no se preocupen, que monjas va a haber". Poco tiempo después hicieron presencia unas monjas de procedencia española, quienes tuvieron una relación diferente con la comunidad. Este hecho sembró una inconformidad insuperable en la población de

Nabusímake que había estado siempre de forma incondicional apoyando la labor de la Misión. Fue tal el resentimiento de la gente, que se llegó a pensar incluso que esa decisión había sido tomada por racismo, recuerdo a la gente decir "será porque eran colombianas".

Esto es a lo que yo le llamo personalmente como el "florero de Llorente", porque si bien antes había líderes y personas que no estaban de acuerdo con la administración de la educación y la salud por parte de los misioneros, había una población importante que la respaldaba. Pero en el momento que fueron retiradas las monjas se produjo un resentimiento generalizado en la población que apoyaba la Misión y eso agudizó más la crisis que ya venía de tiempo atrás con los misioneros. Este hecho tiene una importancia sin precedentes. La misión perdió el apoyo de una parte de la población que estaba de acuerdo con su labor. Por primera vez se generó un ambiente generalizado de crítica a la labor misionera y un sentimiento unificado de que la Misión no estaba haciendo las cosas bien.

No había pasado mucho tiempo desde el evento de las monjas cuando sucedió otro hecho similar que agudizó aún más la tensión entre la Misión y la comunidad de Nabusímake. La Secretaría de Salud del Cesar nombró un médico de nacionalidad colombiana para el Puesto de Salud de Nabusímake. Al llegar, los misioneros capuchinos encargados le hicieron saber al médico que no podría desarrollar su labor toda vez que las instalaciones eran de propiedad de la Misión, así que debían ser ellos quienes nombraran esa persona y que para ese cargo ya estaba nominado un médico español. En ese momento yo escuchaba a la gente comentar "ahora sí estamos jodidos, si no es español y nombrado por ellos no pueden trabajar aquí. Es el colmo que a estas alturas se de ese tipo de racismo". Este acontecimiento tuvo alcances inimaginables, puesto que llegó a instancia de la Asamblea General del Pueblo Arhuaco, ante la cual el médico fue llamado a declarar, aumentando así el malestar hacia los capuchinos por parte de las autoridades y de la población de todos los rincones del territorio arhuaco.

"Si no manda el cabildo gobernador en este territorio, entonces ¿quién es el que manda?"

Teniendo presente que se había venido dando una serie de hechos conflictivos, la situación estaba agudizándose cada vez más y se había llegado a la conclusión de que con el obispo era imposible negociar. Él era un hombre radical en negar el reconocimiento de las autoridades tradicionales y estas últimas exigían ser reconocidas.

Ya para el 7 de agosto había comenzado la Asamblea, más o menos el 2 o 3 de agosto y uno de los problemas centrales abordados fue el desconocimiento de las autoridades tradicionales por parte de los misioneros. En un momento dado, había en el recinto de la Asamblea como unas trescientas personas entre autoridades, mayores y gunamus,[10] cansados por el continuo desconocimiento de sus decisiones y peticiones. Tengo presente en mi memoria la intervención de una mayor diciendo:

> Vamos a ver ¿quién es el que manda? Porque si no manda el cabildo gobernador en este territorio, entonces ¿quién es él que manda? Dicen que mandan ellos, pero esto está dentro del resguardo; dicen que no puede haber propiedad de terceros en el resguardo y ellos dicen que son dueños de las instalaciones; entonces, ¿quién es él que manda?, ¿quiénes son los dueños de lo que está dentro del resguardo?

La toma de la Misión no fue planeada ni había sido contemplada como alternativa de solución a la problemática que se tenía con los misioneros. Yo como inspector estuve presente en esa Asamblea y observé a la gente visiblemente molesta, pero sin una propuesta para la solución de esta situación. Un día escuche a dos personas –que omito sus nombres que observaban lo que estaba sucediendo y comentaban entre sí:

> Si las cartas, si los diálogos, si las comisiones de orden local y nacional no solucionan nada, pues [...] tomémonos esa vaina [...] estémonos allá hasta que alguien solucione esto, sea el Gobierno, sea la Curia, la justicia, pero esto tiene que arreglarse. Propongámosle esta idea a la gente a ver cómo le suena.

Esta propuesta llegó como un murmullo a oídos de todos los asistentes a la Asamblea. Y fue así como en el transcurso de la Asamblea una autoridad presentó la propuesta de manera formal y como era de esperarse inmediatamente fue acogida.

Quiero aclarar que la acción de tomarse la Misión fue concebida como una acción pacífica con el único fin de buscar unos acuerdos frente a las diferencias que históricamente se habían tenido. De esta forma la Asamblea definió el 7 de

---

[10] Palabra en lengua iku que hace referencia a miembros de la comunidad general.

agosto como fecha para la toma y fue una coincidencia con la fecha de la posesión del presidente Belisario Betancur. Esto lo digo porque se habló de que por qué tenía que ser el día de la posesión presidencial, que si era algo en contra del presidente Betancur que prometía diálogo y paz. Sin embargo, no existía relación entre lo que acontecía en Bogotá y lo que pasaba en el valle de Nabusímake. Al segundo día de la toma se hizo presente el Ejército de manera pacífica, con el mensaje de que se debía dialogar con el nuevo Gobierno.

"La toma ocurrió porque la gente vio que ya no había nada más que hacer frente a la prepotencia y poder de la Misión"

Para la época de los hechos yo era autoridad y sé que la decisión de la toma fue producto de la iniciativa indígena, consecuencia de la intransigencia de los representantes de la Misión, que habían llevado al pueblo arhuaco a una situación sin salida. Así, al contrario de sus actuaciones en situaciones de normalidad, el pueblo arhuaco se vio en la necesidad de recurrir a las vías de hecho. No temo al decir que la toma ocurrió porque la gente vio que ya no había nada más que hacer frente a la prepotencia y poder de la Misión. Y siempre he dicho que la persona que representa esta situación es el obispo, un hombre déspota y radical que no quiso hablar ni negociar con la comunidad. Después el obispo expresó públicamente que en la planeación y ejecución de la toma había manipulación de agentes externos, haciendo referencia por un lado a la Usemi y al Icanh, que eran tildados de comunistas y que para el momento de los hechos tenían un trabajo con el pueblo arhuaco. Por otro lado, habló de los sindicatos, los partidos de izquierda y las organizaciones extranjeras. Cosa que no fue cierta, porque reitero de manera enfática que la toma fue consecuencia de las tensiones con la Misión y una decisión tomada en la comunidad en su máxima instancia decisoria: la Asamblea. Esta decisión reflejaba además un proceso de resistencia que ya se venía gestando.

Es importante mencionar que por acuerdo con la comunidad, Usemi tenía unas escuelas en Yoa'noswi, Seinimin, Simonorwa y Seyarwkwingumu al igual que el Icanh en Nabusímake, lo cual para mí constituía una expresión de resistencia y rechazo a la labor misionera. Lo anterior, sumado a la situación de inconformidad en Nabusímake por la expulsión de las monjas, agudizó la crisis y anticipó el hecho de la toma y la posterior salida de la Misión, que de no darse se hubiera tardado mucho más. Por lo que no se puede decir que lo acontecido fue labor de unas cuantas personas, sino que es resultado de un proceso de for-

talecimiento del gobierno propio que se fue gestando a lo largo del tiempo y en el que contribuyeron muchas personas e instituciones.

"Lo que hicieron con las monjas, que se haga con ellos; así como hicieron ir a las monjas, que se vayan ellos"

Era de esperarse que hubiera un sector importante de la población que se identificara con la labor misionera, dado que para el momento de la toma habían pasado sesenta años, así que había descendientes de tres generaciones, con bisabuelos, abuelos, y padres educados en la Misión. Pero con el tiempo, con el conocimiento de muchas normas y de muchos procesos en otras partes, se empezó a hablar de la Ley 89 de 1890 que aunque consideraba salvajes a los indígenas daba un reconocimiento al territorio y a sus autoridades tradicionales. Desde ese momento se vio que la labor Misionera no convenía a los intereses de la comunidad y ya había antecedentes de las graves consecuencias para la conservación de la cultura.

Aprovechando que algunos líderes indígenas arhuacos habían sido parte del resurgir del movimiento indígena colombiano, se llegó en el año de 1974 a la elección por parte de la comunidad de su primer cabildo gobernador arhuaco Liberato Crespo y con ello a la conformación de Consejo Indígena Arhuaco, que tuvo mucha influencia de otros Consejos Indígenas del país. Desde allí, el pueblo arhuaco participaría en el proceso de conformación de la ONIC.

Por lo anterior ya había una conciencia como pueblo arhuaco, pero la población mayoritaria de Nabusímake a la que se hizo referencia anteriormente seguía respaldando la labor misionera y desempeñaba un papel esencial para la permanencia de los misioneros. Por ello considero que el evento de las monjas fue lo que posibilitó que esta población aliada de los capuchinos tomara una posición de indiferencia frente a la labor misionera y se hiciera menos conflictiva internamente la decisión para la toma de la Misión. Recuerdo a muchos mayores de Nabusímake diciendo "lo que hicieron con las monjas, que se haga con ellos; así como hicieron ir a las monjas, que se vayan ellos". Esta parte de la historia no es muy conocida, pero desempeñó un papel crucial a la hora de la decisión de la toma. Antes de esto era difícil hacer críticas a la labor misionera por la defensa incondicional que tenía de la población que ya había sido educada por los misioneros.

En la toma de la Misión el 7 de agosto se acordó que para diciembre se haría el traspaso de la administración de la educación y la salud a la comunidad, al igual que todas las instalaciones y semovientes que estaban en su poder. Sin embargo,

en febrero de 1983, ante el incumplimiento de los acuerdos por parte de los misioneros capuchinos se hizo presente en Nabusímake una comisión de alto nivel conformada por representantes del Gobierno y jerarcas de la Iglesia Católica. Recuerdo que fue Roque Roldán Ortega, director nacional de Asuntos Indígenas, el provincial de la Orden Terciaria Capuchina y otros funcionarios. Para esa reunión hubo una masiva presencia de autoridades y miembros del pueblo arhuaco, aproximadamente unas mil personas. También conservo en mi mente que fue la segunda vez que vi tanta gente reunida. La primera vez había sido durante la toma, fue una reunión a campo abierto en la plaza del campanario del pueblito, en donde los curas trataron de argumentar y justificar la continuidad de su labor en el territorio arhuaco, frente a lo cual las autoridades de manera enfática se negaron a permitir la continuidad de la labor misionera y se exigió el cumplimiento de lo pactado el 7 de agosto de 1982. Después se expidió un documento donde los capuchinos y representantes del Gobierno aceptaban las exigencias de la comunidad; paralelamente y aprovechando el carácter asambleario de la reunión, se tomó la decisión de no hacer labores escolares hasta tanto se diera el traspaso efectivo de la administración de la educación y salud a la comunidad.

En 1983 la Misión intentó abrir las escuelas, para lo cual envió profesores a las distintas regiones con el mensaje que no se debía interrumpir la labor escolar, encontrando de parte de las autoridades regionales un estricto cumplimiento a la decisión tomada en la Asamblea de febrero. Es de anotar que Jewrwa fue la única región que desconoció esta decisión, por lo tanto fue la única escuela que laboró ese año con profesores nombrados y dirigidos por la Diócesis de Valledupar. Una anécdota que refleja esta situación de acatamiento de las autoridades regionales fue lo ocurrido con el profesor Germán Morales, quien a principio del año de 1983 se hizo presente en la región de Busin y le expresó al cabildo local mayor José Torres Izquierdo que se hacía presente de parte de la Curia para que se diera apertura a la Escuela y no se viera perjudicada la educación de los niños, a lo que el mayor respondió con cortas palabras: “Si trae orden de nuestro cabildo gobernador, bien pueda y siga al salón; de lo contrario, ahí está el camino para que se regrese”, dijo señalando el camino.

“Lo que yo de niño conocí es que toda esta sabana de Nabusímake estaba en manos de los capuchinos”

La apropiación de tierras de la comunidad por parte de la Misión fue un problema que yo diría venía desde mucho tiempo atrás de su expulsión. Lo que yo

de niño conocí es que toda esta sabana de Nabusímake estaba en manos de los capuchinos; donde está ahora la kankwrwa Wintukwa se encontraba el potrero La Periquera. Más abajo, donde ahora vive Santiago Crespo, estaba el potrero San José. Pasando el arroyito, donde ahora vive Cecilia Pacheco, se encontraba el potrero la Peña. Más abajo estaba el potrero San Luis que ahora es huerta comunitaria: colindando con esta, la huerta de Valencia. Una parte de esta huerta está asignada al colegio y en la otra parte viven familias. Esa zona es la que uno ve cuando llega a Nabusímake. Más abajo estaba el potrero San Parado, área donde viven los herederos del mamo Juancho Villafañe. Ahí está ahora el mamo Enrique, pero antes eso era de los misioneros; todo, todo eso es importante saberlo para mostrar que gran parte del valle de Nabusímake estaba en poder de los capuchinos. Ellos simplemente lo tomaban y si había algún indígena ahí, pues tenía que dejar la tierra. Además de las tierras que tenían en Nabusímake se fueron ampliando por toda la cuenca del río Fundación y como legado de ello nos quedan los nombres españoles de esas zonas: San Francisco, que era donde tenían una lechería, El Porvenir, Prosperidad, Cobadonga, Los Pirineos, Las Tres Avemarías hasta llegar a Santo Domingo, todas fincas de ellos por ahí en 1965 o 1966. Yo, siendo niño del internado, recuerdo que las vacaciones que teníamos era ir a limpiar la finca en Santo Domingo.

Yo tengo conocimiento de que el ganado de la gente del pantano pastaba en las faldas del cerro Bombana, recuerdo ganado de mi mamá y de las señoras Patricia Arroyo, Felicia Arroyo y Remigia. El padre Lorenzo de Alboralla cercó esas tierras sin el consentimiento de nadie. Yo solo escuchaba "el padre mandó a cercar eso y ya no podemos echar nuestros animales" y como era el padre, nadie decía nada.

Alguna vez me preguntaron si esa apropiación de las tierras sucedía porque en Nabusímake no había linderos, lo cual facilitaba que los misioneros se las tomaran. Sin embargo, lo que siempre he dicho es que no; yo creo que lo que pasaba en ese momento es que todavía imperaba mucho esta imposición donde el misionero era aliado con la autoridad, el inspector o el corregidor y los políticos. En ese momento la palabra de ellos era la que mandaba y si se tomaba una decisión nadie podía cambiarla o rechazarla; eso, agudizado con la falta de organización, claridad, conocimiento de normas, a pesar que la Ley 89 de 1890 ya hablaba claro de esto. Pero acá no se conocía ni se manejaba, lo cual permitía un abuso. Sin embargo, cuando reconstruimos la historia, vimos que entre 1940 y 1943 en la granja la gente peleó por las tierras, pero todo estaba en contra.

Eso es lo que nos dice la historia y todo eso quedó en manos de los misioneros. Entonces los indígenas no tenían esa capacidad de resistir y de defenderse, hasta que en la década del setenta estas tierras se volvieron a recuperar.

"El mamo era visto como personaje 'negativo' y la principal amenaza a la fe católica"

Fotografía 5. Mamo amarrado



Fuente: fotografía expuesta en la Casa de la Asamblea del Pueblo Arhuaco, Nabusímake, 2010.

La autoridad reconocida por el Gobierno nacional y local eran los misioneros y el mamo no tenía ningún reconocimiento de parte de los misioneros como autoridad decisoria. En consecuencia no tenían incidencia en el desarrollo de programas en la comunidad; al contrario, era visto como un personaje negativo y la principal amenaza a la fe católica en la Sierra Nevada de Santa Marta. El inspector, que era el representante del Gobierno en la Sierra, estaba sujeto a la autoridad misionera, es decir, era un aliado de los misioneros, así que conjuntamente hacían la presión sobre la comunidad. Es decir, había un desconocimiento total de la autoridad tradicional. Debo aclarar que las autoridades tradicionales siempre rechazaron la labor misionera, por lo que frecuentemente eran tildados por los misioneros como comunistas. En consecuencia, todas las autoridades eclesiásticas y civiles se les venían en contra y los perseguían con el agravante de

que en ese momento las autoridades tradicionales no tenían conocimiento de los mecanismos para hacer valer sus derechos.

"Recuerdo ver una romería de indígenas encaminados hacia Nabusímake"

La toma de la Misión inició el 7 de agosto a las 6 de la tarde, cuando alrededor de trescientas personas marcharon desde la Casa Sindical hacia las instalaciones de la Misión Capuchina. Es de anotar que en ese momento se mandaron emisarios a las distintas regiones del territorio arhuaco para que se apoyara la toma. La respuesta fue masiva. Recuerdo ver una romería de indígenas encaminados hacia Nabusímake con mulas, caballos y bueyes cargados de comida, dispuestos a apoyar y mantenerse en el sitio hasta que se definiera lo que las autoridades habían planteado. El padre Antonio Nacher, responsable del lugar al momento de la toma, manifestó que las decisiones y las aclaraciones a que hubiera lugar eran competencia del obispo de Valledupar. Al tercer o cuarto día se hizo presente el obispo Agustín Jáuregui y, ante las exigencias de la comunidad, el 12 de agosto se elaboró y firmó un documento que contenía los acuerdos mencionados anteriormente, dando por terminada la toma.

Fotografía 6. Instalaciones del Centro Indígena de Educación Diversificada (CIED), anteriormente en manos de los capuchinos, donde funcionó el Orfelinato Las Tres Avemarías.



Fuente: Norey Quigua

Miradas sobre el pasado arhuaco
Las historias de familias como herramientas para la investigación histórica

Bastien Bosa*

Al final del día, después de haber trabajado sobre las cosas "serias" durante largas horas (el derecho, la política, etc.), los estudiantes de la Escuela de Diplomacia Indígena tenían unas sesiones más informales, consagradas a la reflexión sobre la memoria histórica del pueblo arhuaco. Se trataba de un proceso de doble vía: por un lado, el equipo de investigadores de la Universidad del Rosario podía presentar algunos avances de investigación o proyectar imágenes de documentos (fotos, cartas, etc.) encontrados en los archivos de Bogotá para abrir una discusión colectiva sobre el pasado arhuaco (en algunas ocasiones invitando a mayores a participar en los debates). Por otro lado, el objetivo era formar a los estudiantes en ciertas técnicas de investigación social e histórica (la entrevista en profundidad, la búsqueda de documentos, etc.) para poder pensar en un proceso de investigación colaborativo. Uno de estos talleres se basó en la reconstrucción de monografías familiares, invitando a los estudiantes a reflexionar sobre la historia de sus familias.

La metodología de estas sesiones de investigación genealógica era sencilla: durante la primera noche, cada participante tenía que reconstruir el árbol de su propia unidad familiar. Para tal fin, los estudiantes empezaban con ellos

* Profesor asociado y director de la Maestría en Estudios Sociales de la Universidad del Rosario, donde trabaja desde agosto de 2007. Maestro en Ciencias Sociales y doctor en Antropología Social e Histórica de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París.

mismos, ascendían hacía sus padres y sus dos parejas de abuelos.[1] Luego tenían que incluir en el árbol todos los descendientes de estas dos parejas de abuelos y sus cónyuges. Para incrementar el número de parientes en el grado más alto (la primera generación representada por dos parejas de abuelos) los estudiantes podían incluir a los padres de los cónyuges de sus tíos y tías (es decir, los abuelos de sus primos y primas). Al final se tenían representadas de manera gráfica al menos a tres generaciones sucesivas, incluyendo a la vez las relaciones conyugales (relación matrimonial o de afinidad) y relaciones de consanguinidad (relación parentofilial y entre hermanos) (Bertaux, 1994). Existían grandes diferencias en términos del conocimiento que tenían los estudiantes de su genealogía familiar: mientras algunos podían describir en detalle las tres generaciones (unos pocos podían incluso indicar nombres hasta a la cuarta o quinta generación) y contaban historias personales sobre diversos miembros de su familia, otros tenían nociones muy limitadas. Sin embargo, el carácter colectivo del ejercicio permitía pedir la ayuda de otros estudiantes o de los mayores presentes. Es importante resaltar que muchos de los participantes tenían relaciones de parentesco entre sí, lo cual permitía en muchos casos cruzar las múltiples historias familiares contadas y reconstruidas por los estudiantes. Esta situación contribuía también a fomentar debates, ya que miembros de diferentes ramas de una misma familia tienden a tener relatos y puntos de vista muy disímiles sobre una misma persona o un mismo acontecimiento.

Al día siguiente los investigadores de la Universidad ingresaron los árboles al sistema de su computador para proyectarlos en la sesión de la noche. Varios estudiantes tuvieron así la oportunidad de presentar públicamente la historia de su familia, expresando un punto de vista singular sobre el pasado arhuaco y se organizó una discusión colectiva sobre cada caso.

En estas representaciones los estudiantes no se limitaban a enumerar una serie de nombres o de fechas, sino que el árbol servía como una excusa o un punto de partida para desarrollar historias y comentarios sobre lo que había sido la vida de algunos miembros de la familia o sobre el grupo familiar en su conjunto. En general, los estudiantes tenían que indicar los datos biográficos de la manera más detallada posible sobre la mayor cantidad de personas o parejas de cada

[1] Obviamente se trata de un modelo que casi nunca corresponde a la realidad: una persona puede tener hijos con varias parejas en su vida, lo cual complica la representación gráfica. En el caso de la Sierra, el hecho de tener familias numerosas también dificultó la elaboración de los árboles: en muchos casos, las familias no cabían en una sola hoja.

generación: ¿Cuándo y dónde habían nacido?, ¿con quién se habían casado o de quién se habían separado y en qué circunstancias?, ¿qué educación –formal o tradicional– habían recibido?, ¿dónde habían vivido, viajado y trabajado?, ¿qué contacto habían tenido con la Misión?, ¿qué relación tenían con los mamos?, ¿qué actividades religiosas o políticas habían tenido?, ¿qué idioma hablaban?, ¿cuándo y en que circunstancias fallecieron?, etc. Los estudiantes también podían incluir impresiones más subjetivas o más personales, así como contar anécdotas sobre tales momentos o episodios que consideraban relevantes: conflictos familiares o territoriales, ceremonias, acontecimientos familiares o comunitarios, trabajo, migraciones, viviendas, enfermedades y sus consecuencias, fuerza o debilidad de los vínculos entre varios parientes, etc.

En este sentido, el objetivo no era volver a los clásicos estudios de parentesco de la Antropología tradicional. Tampoco era un ejercicio de erudición pura. Se trataba más bien de abrir un espacio de reflexión y conversación dentro de la comunidad sobre el pasado y la memoria. El reto era mostrar cómo es posible reflexionar partiendo de historias muy singulares y personales sobre procesos mucho más amplios y sobre tensiones generales que ha atravesado la comunidad a lo largo del siglo xx.

La historia desde el presente

Lo primero que se quería subrayar era que las reflexiones sobre el pasado se hacen siempre desde el presente. Los ejercicios de memoria –como cualquier proceso de investigación histórica– son contemporáneos, ya que aportan respuestas a preguntas formuladas en función de las preocupaciones y de los intereses del presente (Croce, 1955). La aproximación genealógica no es la excepción y se ubica en la convergencia entre las reflexiones sobre lo contemporáneo y las investigaciones históricas.

Es evidente, primero, que todas las personas tienen recuerdos muy selectivos. A diferencia del protagonista del cuento "Funes el memorioso" de Jorge Luis Borges –quien tenía la capacidad de recordar todos los sucesos del pasado con una memoria prodigiosa y detallada– las personas no tienen sino una visión limitada del pasado tanto personal como general. Además, es importante recordar que la memoria no solo está constituida por lo que uno recuerda de su propia experiencia, sino también por todo lo que nos ha sido transmitido por nuestro entorno (familia, amigos, instituciones, etc.).

Pero esta imposibilidad de alcanzar una descripción exhaustiva y meticulosa del pasado en todo su detalle y su complejidad no es solo un problema de capacidad memorística (lo que recordamos y lo que olvidamos).[2] Si las personas tienen siempre una *vista limitada* sobre el pasado, no es solo por la imposibilidad de recordarlo todo, sino porque uno no puede hablar del pasado sin proponer al mismo tiempo una interpretación del mismo.[3] Lo que nos interesa, nos cuestiona o nos aburre, la manera de interpretar lo que ha sucedido, lo que nos parece justo o injusto, bueno o malo, lo que consideramos que se debe denunciar o glorificar depende de nuestras experiencias y de nuestra posición social. En todos los casos, el contexto actual, es decir el mundo en el cual estamos situados, es el que nos sirve de marco de referencia implícito que determina nuestras curiosidades y convicciones.[4] Se sabe muy bien, por ejemplo, que ciertas categorías de personas, en particular las más dominadas dentro de un universo particular, han sido excluidas de las investigaciones sociales e históricas durante décadas: las mujeres, los niños, los sectores populares, etc. Del mismo modo, ciertos temas aparecen en ciertos momentos como centrales (la resistencia política o cultural, la violencia, etc.), mientras otros pasan desapercibidos (la vida cotidiana, las formas de mestizaje, el trabajo). En el caso de la Sierra Nevada me parece importante reflexionar sobre estos intereses del presente que guían nuestro acercamiento al pasado: ¿Cuáles son las personas cuyas experiencias son muy reconocidas (por ejemplo representantes oficiales o portavoces que han tenido un papel público, político o religioso) y cuáles son las que se quedan invisibles? ¿Cuáles son los problemas del pasado que nos aparecen hoy como importantes y cuáles son los que no se tienen en cuenta? ¿Qué se recuerda y qué se olvida? Aquí es importante resaltar que las preguntas no pueden ser las mismas para todos: los profesores de la escuela y los estudiantes, los arhuacos y los bunachis; no pueden hacerse las mismas preguntas sobre el pasado: la opinión de un observador externo es diferente del punto de vista de los protagonistas. Pero incluso dentro del mismo mundo arhuaco pueden existir diferentes perspectivas (según las generaciones, el hecho de venir de una familia que ha pasado por la Misión

---

[2] El problema es similar cuando se trabaja con archivos: la dificultad no solo tiene que ver con la imposibilidad de tener acceso a todos los documentos.

[3] De cierta forma, todo proceso de visión implica puntos ciegos: en este sentido el ojo es el órgano tanto de la tradición como de la visión, ya que uno ve lo que esta acostumbrado a ver.

[4] En este sentido, puede decirse que todo intento por contar el pasado es parcialmente anacrónico, ya que siempre se proyecta sobre las preocupaciones actuales.

o que ha participado en la política, etc.) que afectan la relación con el pasado y provocan una especie de competencia entre las memorias. Reflexionar sobre la historia siendo uno mismo el producto de esta historia implica que nunca puede tenerse una posición neutral frente al pasado: algunos pueden considerarse como descendientes de los "ganadores" o de los "héroes" de la historia (los que, mediante su lucha, han contribuido a la salida de los capuchinos) o al contrario como los "perdedores" o "víctimas" de la historia (los que, por algunas razones, querían que los capuchinos se quedaran). No se trata aquí de defender la idea según la cual observadores en apariencia externos a la vida social arhuaca –como es el caso de los bunachis, profesores de la escuela– tendrían una posición privilegiada para dar cuenta del mundo arhuaco, como si la distancia por sí sola pudiera proporcionar al investigador una especie de neutralidad con respecto a su objeto de estudio, la cual sería a su vez garantía de objetividad. En ningún caso se puede confundir distancia con neutralidad. Paradójicamente la distancia es otra posición dentro del universo, que afecta la manera de entenderlo (por falta de familiaridad). En este sentido, es mejor reconocer que es imposible hacer descripciones objetivas del mundo social. Sin contar con el enfoque que se escoge, incluso el más descriptivo, escribir sobre procesos misionales –con todo lo que implican en términos de dominación y cambio social– nunca puede ser una actividad exenta de dimensión política (Sherlock, 2008).

Por otra parte, para entender estos efectos de perspectiva en nuestras interpretaciones es importante recordar que todo discurso sobre el pasado se escribe o se cuenta conociendo el final de la historia. La tendencia más natural consiste en contar los sucesos del pasado como si fueran etapas de un desarrollo necesario, olvidando que lo que sucedió y que nos aparece hoy como evidente no era la única evolución posible. Existían otras opciones, pero no sucedieron (Koselleck, 1993). En el caso de la Sierra Nevada de Santa Marta podemos ilustrar esta idea a partir del ejemplo de las maneras en que los capuchinos entraron y salieron del territorio. Hoy, tanto su llegada a principios del siglo XX como su expulsión, en 1982-1983, han sido naturalizadas. Sin embargo, el examen detallado de los documentos muestra que tanto en un caso como en el otro no había ninguna necesidad y la situación habría podido ser muy diferente. Estas ilusiones de perspectiva son evidentes en el caso de las reflexiones biográficas o autobiográficas. Es muy difícil contar la historia de su propia vida o la de un ser cercano sin dar al mismo tiempo un sentido a esta existencia, es decir, una

significación y una *dirección* a la vez).[5] Por ejemplo, si uno cuenta la historia de una persona que se ha implicado en la lucha política, es muy probable que se va intentar buscar todo lo que en su vida apuntaba a esta dirección ("desde muy pequeña, siempre le había interesado la política") y dejar de lado todo lo que no corresponde con el tipo de persona en el cual se ha transformado con el paso de los años, pero que en un momento pasado podía ser muy importante para esta persona y habría podido convertirse en un aspecto importante de su personalidad. Respecto a la Sierra, sería interesante hacer un esfuerzo para resaltar estos posibles que no ocurrieron, tanto individuales como colectivos, para dar cuenta de las complejidades del pasado.

Estas ideas son importantes porque permiten romper con la visión más corriente de la historia como un acercamiento neutral y exhaustivo al pasado, cuyo objetivo sería preocuparse por el orden cronológico objetivo de los acontecimientos. Como lo hemos visto, las investigaciones históricas tienen que ver tanto con el presente, es decir, con lo que hoy nos cuestiona y nos parece importante, como con el pasado: si vamos a buscar información sobre tal aspecto de la vida de la Misión o de los mamos es porque tiene ecos en lo que constituye nuestra actualidad. Ningún proyecto histórico –bien sea a partir de historias orales o de archivos– puede pretender acceder o restituir los hechos o la realidad como tal. Es esencial distinguir la realidad del pasado (que, por esencia, es inaccesible) del trabajo de reconstrucción de los estudiantes-investigadores (que es inventado, apropiado, construido, deformado, recompuesto y recontextualizado). El conocimiento que producimos nunca sale directamente de la realidad, sino de un trabajo nuestro para volverla inteligible: comparar, preguntar, formular hipótesis.

El papel de la reflexividad

Reconocer que es imposible alcanzar un conocimiento objetivo y completo de la realidad histórica no quiere decir que todo proyecto de investigación tiene que ser un fracaso. Si bien el investigador no puede reproducir el pasado tal y como fue en realidad, no tiene que limitarse a formas libres o literarias de interpretación. No todo vale en las interpretaciones que pueden hacerse sobre el pasado.

Primero, uno puede aceptar que es imposible volver al pasado (nunca podremos, por ejemplo, dar cuenta de manera entera y definitiva del mundo en el cual

---

5 "El relato autobiográfico está parcialmente inspirado por el propósito de extraer una lógica a la vez retrospectiva y prospectiva, una consistencia y una constancia" (Bourdieu, 1989, p. 28).

vivían los arhuacos en el momento de la llegada de los capuchinos, eliminando toda la distancia que no separa de este momento) y sin embargo tomar en serio la distancia que separa varias épocas, incluso dentro de una misma sociedad. No se trata de negar la existencia de continuidades y especificidades propias del mundo arhuaco, sino de reconocer que existen diferencias de situación y de perspectiva entre los arhuacos actuales y los del pasado. No podemos presuponer que las normas de conducta, las maneras de sentir, de actuar o de pensar tales y como existían hace cincuenta o cien años en la Sierra Nevada, han persistido sin ningún cambio.[6]

Ahora bien, quizá es más fácil entrar en la lógica propia de las personas del pasado –sus maneras de vivir, de entender su mundo, sus referencias, los problemas importantes para ellos, etc.– si uno empieza por cuestionarse a sí mismo: ¿Cuáles son los criterios, postulados, reglas y lógicas a partir de los cuales nos acercamos al pasado y nos permiten formular problemas? ¿Qué valor afectivo damos a los grupos que queremos conocer? En el pasado estudiado, ¿quién nos aparece como simpático o antipático? ¿A quién juzgamos de manera positiva y a quién de manera negativa? Tal vez es más sencillo superar la supuesta dimensión subjetiva del conocimiento (o lo que llamamos las prenociones) si, en vez de negar u ocultar, uno explicita las emociones y las percepciones más subjetivas o más personales que influyen sobre nuestras interpretaciones del pasado. Un vez contextualizadas y explicitadas, estas impresiones pueden transformarse en herramientas de conocimiento y no en obstáculos.

Es lo que podríamos llamar reflexividad: como los hechos no existen con independencia de la persona que los observa, el trabajo de investigación tiene que ser sobre el investigador y sobre el mundo estudiado. En este mismo orden de ideas, podríamos hablar de una historia regresiva, es decir, una historia que siempre va del presente hacia el pasado (Bloch, 1978).

El pasado arhuaco y la Misión Capuchina

Una vez reconocido este carácter parcial y situado de las investigaciones históricas, la pregunta que sigue es: ¿Qué podemos aprender sobre el pasado arhuaco a partir de las historias de familia? Como lo hemos mencionado, los árboles no

---

6 El concepto de "acción política" como se concibe en la actualidad no podía ser, por ejemplo, el que tenían los miembros de la delegación arhuaca, liderada por Juan Bautista Villafañe (Duane), que vino a Bogotá en 1916 para conversar con el presidente Concha.

solo son interesantes para estudios que tienen como objeto los sistemas de parentesco: son casos que permiten entrar en la complejidad del pasado arhuaco y romper con la imagen de un grupo indiferenciado.

Una comunidad divida en dos

Primero, las historias y las lógicas de estas unidades familiares evidencian el impacto de la Misión Capuchina sobre el universo arhuaco. Revelan en particular la creación de una fractura fundamental dentro del mundo arhuaco, separando a las personas que vivían bajo la influencia de los capuchinos de quienes se mantenían lejos de su control. Esta división se hace evidente en varios ámbitos.

El primero está ligado con el problema de la educación. La reconstitución de los árboles permite trazar líneas claras entre las personas que fueron alumnas internas o externas de la Misión y las que se educaron por fuera, por ejemplo con los mamos. Como bien se sabe, uno de los pilares centrales de la estrategia capuchina de evangelización consistía en quitar los niños a sus familias para asimilarlos y alejarlos de las prácticas arhuacas, tanto de atributos externos (reemplazar la lengua iku por el español, introducir ropa al estilo europeo, cortar el cabello de los niños, otorgar nombres bíblicos a las personas y a los lugares, etc.) como internos (implantar nuevas concepciones y formas de pensamiento propias del mundo de los colonizadores).

El segundo factor de división que se puede señalar gracias a la reconstitución de los árboles se refiere a las creencias y prácticas religiosas. De nuevo, los capuchinos han producido una ruptura fundamental dentro del mundo arhuaco: mientras una parte del grupo fue sometida a un proceso de cristianización y de colonización cultural, otra parte mantuvo autonomía. Los árboles genealógicos nos dan pautas para entender estos procesos, mostrando la fuerza de las imposiciones culturales y religiosas sobre ciertos sectores de la población.

Una tercera indicación de la división de la comunidad arhuaca producida por la presencia misionera tiene que ver con la lógica de los matrimonios. La reconstitución de monografías familiares muestra cómo los misioneros han intentado influir en muchos casos sobre los modelos seguidos en la elección de los cónyuges. Los matrimonios forzados formaban parte de la estrategia capuchina para cambiar de manera irreversible el mundo arhuaco. Era política de los capuchinos casar a los alumnos de la Misión para conformar un grupo de arhuacos fieles a la misma. Esta influencia capuchina en la conformación de las parejas se acompañaba con una política de mestizaje racial, cuyo objetivo explícito era

romper la consistencia del grupo arhuaco y en particular la transmisión de la lengua iku. Varios alumnos de la Misión fueron casados con alumnos de otros orfelinatos controlados por los capuchinos en territorio wayúu o yupka, o con trabajadores mestizos por ejemplo.

Finalmente, una cuarta línea de división producida por la presencia misionera que se aprecia tras la lectura de los árboles genealógicos se relaciona con las formas de ocupación del espacio y de residencia: la Misión se iba expendiendo con los años y los capuchinos controlaban en gran medida la ocupación de la tierra, promoviendo cierta organización espacial: reservaban algunas tierras para los exalumnos de la Misión contribuyendo de esta manera a una inscripción muy fuerte en el territorio de la diferencias internas a la comunidad. Esta separación física entre los arhuacos que vivían bajo el control misionero y los que escapaban a su influencia era todavía más fuerte, ya que muchos cambiaron su lugar de residencia para evitar las múltiples formas de control sobre su vida cotidiana: sitios como Simonorua o Donachui aparecían como refugios fuera del alcance de los misioneros.

Resaltar la diversidad: la presencia misionaria no lo dice todo

Pero, de manera paradójica, la reconstitución de los árboles genealógicos también permite relativizar esta idea de una separación absoluta entre los arhuacos que habían pasado por la Misión y los que no. No se trata de negar que la presencia misionera ha producido cambios profundos en el horizonte local, sino más bien de matizar la visión según la cual el mundo arhuaco se organizaba total y únicamente en función de esta oposición.

En cuanto a la educación, por ejemplo, era evidente que el hecho de haber pasado por la Misión generó una ruptura, pero el efecto producido sobre los alumnos no ha sido unívoco. Así, algunos de sus antiguos alumnos o sus descendientes siguen con una concepción de los misioneros como benefactores, de pronto equivocados en algunos aspectos, pero animados por las mejores intenciones. De manera retrospectiva insisten en que los misioneros querían "ayudar" y "civilizar" a los arhuacos en un esfuerzo humanitario y filantrópico, generando nuevas normas culturales e impartiendo nuevos conocimientos y capacidades (carpintería, lectoescritura, etc.).[7] Pero otros exalumnos tienen mu-

[7] Aquí las monografías familiares permiten subrayar la existencia de diferencias importantes entre las generaciones: mientras los primeros misioneros tenían que utilizar la fuerza para quitar los niños a sus

cho resentimiento y denuncian la opresión y el sistema de dominación brutal asociado con la presencia misionera: resaltan la violencia y la coerción físicas y simbólicas vinculadas con la evangelización. Por ejemplo, enfatizan en la brutalidad y la arbitrariedad de las prácticas pedagógicas de los curas así como en las desigualdades y las injusticias generadas por la presencia capuchina. No es de sorprendernos que algunos de los actores que han cuestionado la presencia de los capuchinos –contribuyendo incluso con su expulsión– habían sido muy cercanos al propio mundo de la Misión. En el ámbito religioso encontramos el mismo fenómeno: si bien algunos alumnos habían adoptado y adaptado al catolicismo como suyo, volviéndose agentes de la cristianización, otros rechazaron la labor evangelizadora a su salida del orfelinato. Los casos de exalumnos que en su vida adulta se han apasionado por las prácticas específicas arhuacas llegando a convertirse en mamos no son pocos. En este sentido, sería absurdo oponer un mundo tradicional y un mundo asimilado.

De manera más general, una lectura cuidadosa de los árboles genealógicos demuestra que la división de la población arhuaca en dos grupos opuestos y homogéneos (los tradicionales y los mestizos) es muy problemática porque presupone antinomias y fronteras absolutas donde existían formas de continuidades. En efecto, dentro de una misma red familiar podían cohabitar personas con relaciones muy diferentes a la labor misionera. En un mismo grupo de hermanos o de primos, por ejemplo, algunos podían haber pasado toda su infancia como internos en el orfelinato, otros, un par de años como externos y otros, no haber tenido ningún contacto con los misioneros. Podemos retomar también el ejemplo de los matrimonios: como lo hemos mencionado, los capuchinos intentaron controlar las lógicas matrimoniales para transformar y civilizar a la sociedad arhuaca. Sin embargo, en la práctica, la mayoría de los matrimonios se hacían sin su consentimiento (incluso en el caso de los exalumnos). Lo mismo podría decirse de la organización espacial de las actividades: a pesar de sus esfuerzos, los capuchinos nunca logaron establecer una demarcación física absoluta entre los diferentes grupos.[8] Es diciente que Nabusímake –donde los misioneros estable-

familias, algunos padres que habían sido alumnos empezaron a entregar a sus hijos de manera voluntaria a los misioneros. Las investigaciones genealógicas también son muy útiles para reflexionar sobre cuestiones de género, pues permiten hacer comparaciones entre las experiencias y perspectivas de hombres y mujeres de una o de varias generaciones.

[8] Nunca lograron establecer una comunidad de “convertidos” segregados en una comunidad separada y caracterizada por nuevos modos de comportamientos.

cieron de manera permanente el centro de su labor de conversión– seguía siendo para los mamos el corazón espiritual y político de la comunidad.

Es más, una misma persona podía moverse dentro de estos espacios que se suponen contradictorios: manejar el español y el iku con la misma facilidad, ir a misa y seguir los consejos del mamo, adoptar ciertos modos de comportamiento promovidos por los misioneros y rechazar otros, por ejemplo.[9] Si bien existían polos extremos representados por personas que vivían totalmente por dentro o bien totalmente por fuera del mundo que los misioneros querían imponer, en la mayoría de los casos la realidad era mucho más ambigua e indeterminada.

Además, es importante resaltar que las alianzas y los conflictos no giraban alrededor de la presencia de los misioneros. Por una parte, había muchos otros actores presentes en la Sierra (colonos, comerciantes, etc.) con los cuales los arhuacos podían establecer relaciones económicas o afectivas de diversas naturalezas (alianzas o conflictos). Por otra parte, los arhuacos no vivían solo en el territorio que hoy constituye el resguardo. En este sentido, la comparación de diferentes trayectorias migratorias dentro de una misma red familiar invita a romper con la visión de una comunidad-isla, viviendo en total aislamiento del mundo exterior y de la historia. No solo la mayoría de las familias arhuacas tienen miembros que han venido de otros sitios, como las personas traídas por los misioneros, miembros de grupos indígenas vecinos (wiwa, koguis o kankuamos) e incluso colonos incorporados al mundo arhuaco, sino que muchos arhuacos se han desplazados a otros lugares de su territorio o fuera de este. Podían migrar de manera temporal o permanente por razones políticas (para escapar a los misioneros), laborales (para trabajar en la zona bananera o en Valledupar) o escolares (para estudiar en Pueblo Bello).

Resaltar la agencia: un mundo estructurado, pero con márgenes de negociación

Esta voluntad de resaltar la complejidad del mundo arhuaco, así como la diversidad de las experiencias que lo caracterizan gracias a la reconstrucción detallada de historias de familia va de la mano con un intento por cuestionar otros lugares comunes. Primero, contra una visión totalitarista, las monografías familiares

[9] Estas ideas nos invitan a cuestionar la validez analítica del concepto de “conversión”, ya que no podemos presuponer que cambiar de religión implica una transformación radical en las convicciones personales (Wolfgang, 2001).

indican que los misioneros no alcanzaron a entrar en todo los aspectos de la vida de los arhuacos ni a regular todos los aspectos de su conducta.[10] El hecho de focalizarnos en historias singulares permite alejarnos de una visión corriente de los arhuacos como víctimas pasivas de la intrusión misionera para reconocerlos como agentes activos en el escenario histórico. Por un lado, las trayectorias reconstituidas a partir de los árboles permiten resaltar las capacidades de resistencia de muchos arhuacos involucrados en actos de confrontación y de lucha directa frente a la presencia misionera.

Desde la llegada de los misioneros, al inicio del siglo xx, fueron muchas las protestas llevadas a cabo para cuestionar la autoridad y la legitimidad de los misioneros: rescatar a los niños robados, defender sus tierras, movilizar apoyos exteriores para desafiar la autoridad de los capuchinos o incluso atacar en forma física a los misioneros. Por otro lado, más allá de las manifestaciones explícitas y abiertas de rebelión, podían existir formas de disidencia cultural mucho más silenciosas y cotidianas, incluso dentro de las familias en apariencia más cercanas a los capuchinos. Si estas apenas podían salirse por completo del orden dominante impuesto por los misioneros o si no se involucraban en contestaciones sociales y políticas explícitas, podían desarrollar formas más tacitas de negociación para generar espacios de autonomía así como oportunidades. Es importante recordar que la agencia y la iniciativa no corresponden únicamente a la contestación directa, pero pueden incluir formas muy variadas de adaptación y acomodación (aprovechar de manera estratégica la presencia de los misioneros para sacar unos beneficios materiales personales o adquirir cierto poder dentro de la comunidad).[11]

De cierta forma el hecho de entrar en el detalle de las historias de familia nos permite entender que los procesos de colonización y evangelización como los que tuvieron lugar en la Sierra Nevada de Santa Marta son demasiado ambiguos para ser resumidos en una simple dialéctica de dominación y resistencia o de opresión y liberación. Los arhuacos, como nos aparecen en las monografías familiares reconstituidas, no eran en su mayoría ni víctimas pasivas ni resistentes

---

[10] La lectura de los árboles permitía darse cuenta del poder de los misioneros como también de las formas de resistencias frente a su presencia.

[11] El hecho de reconocer la existencia de estos procesos de adaptación-acomodación puede ser interpretado en algunas ocasiones como una manera de disculpar a los misioneros o de presentar sus prácticas como benignas. No es nuestra intención aquí: la asimetría y la dependencia que caracterizaban la relación de los arhuacos con los misioneros no está en duda.

heroicos: eran personas complejas involucradas en múltiples formas de negociaciones y estrategias dentro del contradictorio e incierto panorama producido en parte por la presencia misionera.

Conclusión

Para concluir este breve texto quisiera resaltar una vez más la utilidad de las historias de familia para dar cuenta del carácter complejo y dinámico del tejido social iku. El hecho de reconstituir de manera detallada trayectorias individuales y colectivas tiene varias ventajas. Primero, permite deshomogenizar un mundo a menudo considerado como monolítico, resaltando la gran variabilidad de las experiencias y perspectivas dentro del mundo arhuaco, así como la existencia de tipos muy heterogéneos de inserción en la sociedad local. Segundo, invita a explorar las múltiples tensiones generadas por los procesos misionales sin considerar a los misioneros como todopoderosos: sin duda estructuraban el mundo arhuaco en su intento para conquistar los corazones y las mentes, pero quedaban muchas posibilidades de negociaciones y autonomía. De ninguna manera las acciones arhuacas se pueden interpretar como simples reacciones frente a la presencia misionera. Finalmente, esta entrada por las historias de familia permite cuestionar y problematizar las grandes categorías binarias que en muchos casos se aceptan como evidentes a pesar de su distancia con la realidad local (Comaroff, 1991).

Sin embargo, como lo hemos señalado, el ejercicio genealógico no era sino un pretexto para entrar en la riqueza del pasado arhuaco. Si bien los materiales producidos por medio de la reconstitución de los árboles genealógicos son muy interesantes, no pueden considerarse como autosuficientes. No deben ser separados de otras formas de investigación. Durante varias sesiones de la Escuela los estudiantes fueron invitados a complementar la investigación genealógica utilizando otras técnicas como la búsqueda de archivos (que permite salir de una aproximación puramente memorial), la elaboración de mapas o la realización de entrevistas en profundidad y observaciones.

Referencias

Bertaux, D. (1994), "Genealogías sociales comentadas y comparadas. Una propuesta metodológica", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Vol. 6, No. 16-17, pp. 333-349.

Bloch, M. (1978), *Los caracteres originales de la historia rural francesa*, Barcelona, Crítica.

Bourdieu, P. (1989), "La ilusión biográfica", en *Historia y fuente oral*, No. 2, pp. 27-33.

Comaroff, J. y Comaroff, J. L. (1991), *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa* (Vol. 1), Chicago, University Of Chicago Press.

Croce, B. (1955), *Teoría e historia de la historiografía*, Buenos Aires, Escuela.

Koselleck, R. (1993), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.

Sherlock, P. (2008), "Missions, Colonialism and the Politics of Agency", en Barry, A., Cruikshank, J. y Brown-May, A. (Eds.) *Evangelists of Empire? Missionaries in Colonial History*, Melbourne, School of History, University of Melbourne, pp. 13-20.

Wolfgang, G. (2001), "Social and Cultural Conditions of Religious Conversion in Colonial Southwest Tanzania, 1891-1939", *Ethnology*, Vol. 40, No. 4, pp. 291-308.

Fotografía e historia: una reflexión en torno a los usos del pasado en el caso de la Misión Capuchina en Nabusímake*

Catalina Muñoz Rojas**

Mi primera visita a Nabusímake en diciembre de 2011 no había sido planeada con el fin de recolectar información. Por el contrario, era yo quien llevaba algunos documentos que con paciencia una asistente de investigación y yo habíamos venido identificando tras varios meses de búsqueda en el Archivo General de la Nación en Bogotá. Se trataba de documentación sobre la Misión Capuchina que instaló un orfelinato como "plantel de instrucción y civilización" (Iglesia Católica, 1917, p. 143) para los arhuacos desde 1916 hasta 1982 en el poblado que los arhuacos denominan Nabusímake y los españoles habían bautizado como San Sebastián de Rábago. Yo traía conmigo informes que los misioneros capuchinos habían entregado al Gobierno nacional sobre la marcha de la Misión durante sus primeros años y también algunos documentos sobre la persecución y captu-

---

* La reflexión que presento en este artículo se deriva de un proyecto de investigación en curso sobre la experiencia del pueblo arhuaco con la Misión Capuchina establecida en San Sebastián de Rábago entre 1916 y 1982. Es un proyecto de largo aliento compartido con los profesores Ángela Santamaría, Bastien Bosa y Margarita Guzmán de la Universidad del Rosario, un grupo de jóvenes investigadores y estudiantes de la misma universidad y miembros del pueblo arhuaco. Si bien este texto se inscribe en el marco del proyecto, la reflexión historiográfica que presento fue realizada a título personal; por lo tanto los contenidos son de mi entera responsabilidad. Agradezco los enriquecedores comentarios que recibí sobre una versión preliminar en el coloquio del Grupo de Estudios sobre Identidad de la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario, en particular a María José Álvarez, Diana Bocarejo, Bastien Bosa, Esteban Rozo, Nadia Rodríguez, Margarita Guzmán y Catalina Vallejo.

** Profesora principal, Programa de Historia, Escuela de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario, Bogotá.

ra de un líder arhuaco de la oposición a la Misión en la década del veinte. Con los documentos buscaba empezar a establecer una relación con miembros de la comunidad que estaban participando en la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena organizada por la Universidad del Rosario durante el segundo semestre de 2011. Mi esperanza era que eventualmente ellos también compartirían conmigo información sobre sus experiencias con la Misión.

Como historiadora estaba acostumbrada a un trabajo solitario, con papeles desempolvados de los archivos, removida en el espacio y el tiempo de los grupos humanos que estudiaba. Me había atraído a este nuevo proyecto el hecho de trabajar por primera vez con una comunidad interesada por mi investigación y la posibilidad de entablar un diálogo con ellos. Estaba ansiosa por compartir mis hallazgos y por construir una relación de confianza que en un futuro me permitiera explorar sus formas de entender el pasado con la Misión. En ese primer viaje no me esperaba encontrar datos de manera inmediata, a simple vista, sin tener que rebuscarlos pacientemente.

Cuando entré por primera vez al recinto donde se reúne la Asamblea General del Pueblo Arhuaco en Nabusímake, capturaron mi atención dos fotos antiguas impresas en gran formato que colgaban de la pared. Aparte de las pequeñas ventanas eran los únicos objetos que irrumpían las paredes blancas de la fría casa de adobe y techo de paja que parecía estar allí parada como testigo mudo desde la fundación del pueblo de españoles de San Sebastián de Rábago a mediados del siglo xviii.[1] Eran los únicos ornamentos de un recinto sencillo, oscuro, sobre cuyo suelo de tierra pisada descansaban varias filas de bancas de madera propias de una casa de reunión. Sospeché que su ubicación en ese lugar no era gratuita: parecían haber sido dispuestas de esa manera con la intención de traer a la mente del visitante un capítulo particular de la historia del pueblo arhuaco. Pero quien las ubicó allí no estaba evocando como quien saca de una caja de recuerdos una remembranza estable que se conserva intacta allí; quien colgó *esas* fotos en *ese* sitio buscaba comunicar una representación particular —que de ninguna manera debemos asumir hegemónica— del significado del pasado. Las fotos colgadas en esa pared atestiguan que la historia se resiste a quedar atrás, congelada, fija: sigue viva y habla desde las paredes blancas a quien quiera escucharla o disputarla.

---

1 Algunos documentos sobre la fundación de San Sebastián de Rábago pueden consultarse en: Archivo General de la Nación (agn), Sección Colonia (sc), Poblaciones varias, Legajo 1, f. 1-16; agn, sc, Poblaciones varias, Legajo 5, f. 102-103, 106-108, 278-285 y 289-290; agn, sc, Poblaciones varias, Legajo 8, f. 384-388; agn, sc, Poblaciones varias, Legajo 10, f. 658-667 y 865-884. Ver también Reynal (1994).

¿Qué interpretación del pasado se quiso inscribir en las fotos al reproducirlas y colgarlas allí? Sería aventurado intentar dar una respuesta sin preguntar a la(s) persona(s) que lo hicieron. Sin duda tienen un significado para quien(es) las ubicaron de esa manera, pero también generan muchos otros entre los observadores que nos hemos encontrado frente a ellas. En la primera foto solo aparece una niña arhuaca, por su forma de vestir. Está amarrada de las manos con una cuerda que le mantiene los brazos por encima de la cabeza atados a un palo (fotografía 1). No hay presencia capuchina en la foto. En segundo plano aparece una casa de adobe y techo de paja que me permite suponer que esta escena ocurrió en Nabusímake. En principio, no supe quién o cuándo había tomado la foto.



Fotografía 1



Fuente: exhibición en el edificio de la Asamblea General del Pueblo Arhuaco, diciembre de 2011

El retrato no da evidencia de quién ató a la niña ni por qué. Sin embargo, hay numerosos testimonios sobre los castigos a los que eran sometidos los niños arhuacos por parte de los capuchinos en el orfelinato. Por ejemplo, el arhuaco Vicencio Torres Márquez, quien conformó la primera generación de niños que pasaron por el orfelinato, narra la siguiente experiencia de su infancia:

> Yo me había ido huyendo y me trajeron y me encalabozaron aquí cuatro días […]. Pasado un tiempo me fui otra vez para Pueblo Bello […]. Me buscaron allá y me hallaron. Me volvieron a traer y me encarcelaron […] allá me fueron a buscar y me hallaron y me volvieron a traer amarrado (Torres, 1978, p. 9).

En *Problemas sociales de los aruacos* Juan Friede también afirma haber recibido testimonios al respecto: “Varios informantes me atestiguaron cómo los misioneros en su afán educacional [...] castigaban a los alumnos fugitivos, desnudándolos, amarrándolos sobre las mesas y azotándolos a vista y paciencia de los demás, para escarmiento” (Friede, 1963, p. 53). Incluso los mismos misioneros en sus informes daban cuenta del empleo de castigos, aunque sin describirlos:

> Se dice que los Padres Misioneros se valen de ciertos castigos para obligar a los niños a la asistencia a la escuela. Creo que esto es muy raro, y si alguna vez sucede es por obligante necesidad, lo cual queda justificado por el oficio que ellos desempeñan en los Orfelinatos. ¿Cuál es el padre de familia que teniendo necesidad de usar de algún pequeño castigo para enderezar sus hijos no lo haga, después de haber agotado otros medios que el cariño y la prudencia enseñan? Pues en este caso se encuentran los Padres Misioneros cuando llegan, muy a su pesar, a castigar a algún niño: ellos hacen el oficio de verdaderos padres (Iglesia Católica, 1919, p. 150).

A pesar de que esto me hacía suponer que la niña estaba siendo castigada por los capuchinos, quizá por haber intentado escapar o por haber cometido alguna otra falta disciplinar, había algo que no coincidía con esta interpretación. En su esfuerzo por civilizar a los arhuacos en el orfelinato, desde el comienzo los capuchinos adoptaron medidas para suplantar las costumbres indígenas, como no permitirles hablar su lengua o utilizar la manta tradicional. Si se trataba de una niña perteneciente al orfelinato —y por lo tanto sujeta a un castigo por parte de los misioneros— no vestiría manta, sino el uniforme que portaban los niños y niñas que yo había visto en otras fotografías.

Mi suposición inicial de que el castigo había sido impuesto por los misioneros se veía reforzada por la otra foto que colgaba en la pared. En la segunda foto aparecen más personas y actividades ocurriendo a la vez. A partir de su manera de vestir se puede identificar un capuchino, tres indígenas arhuacos y cuatro personajes que no visten como unos ni como otros y podríamos identificar como colonos y/o colaboradores de los capuchinos. Es posible que el capuchino que aparece fuera el vicario apostólico, fray Atanasio Vicente Soler y Royo, por su parecido físico con otras fotos suyas y porque que no tiene sobre el hábito el cordón característico de los demás frailes. Está en primer plano, ocupado con algo que tiene en sus manos, pero que no se alcanza a identificar. Es la figura

dominante de la foto. Hay un indígena en el centro, sentado en un asiento mirando al suelo mientras uno de los colonos colaboradores de los capuchinos parece cortarle el cabello, otra de las prácticas de la campaña civilizadora de los misioneros. Otro indígena lo observa parado dando la espalda a la cámara. La tercera figura indígena aparece muy pequeña, detrás, recostada en la casa que constituye el fondo de la foto. Los otros colonos colaboradores están por ahí observando la escena (fotografía 2).

Fotografía 2



Fuente: exhibición en el edificio de la Asamblea General del Pueblo Arhuaco, diciembre de 2011

Las fotos le hablaban a algunas de las preguntas que yo venía pensando en torno a mis fuentes escritas: ¿Qué formas de dominación, resistencia y/o adaptación cultural, política y económica adoptaron las relaciones entre arhuacos y capuchinos? ¿Qué particularidades tuvieron las interacciones entre el Estado, la Iglesia, los arhuacos y los colonos? ¿Qué representaciones sobre los arhuacos produjeron los diversos actores y cómo se tradujeron en dispositivos concretos de poder sobre la comunidad? ¿Cómo se pueden caracterizar las diversas experiencias que en torno al contacto misionero se configuraron entre los arhuacos? Sin embargo, al verlas colgadas en las paredes blancas de la Asamblea, las fotos también me sugerían nuevas preguntas asociadas con el contexto en que se encontraban, tan diferente al de mis fuentes de archivo: ¿Cómo y por qué las fotos llegaron ahí? ¿De qué manera su exposición allí constituye una forma de

significar el pasado poniéndolo al servicio de intereses presentes? ¿Con qué otras interpretaciones al interior de la comunidad choca el significado que quisieron imprimir quienes las ampliaron y colgaron allí? ¿Qué papel desempeñan las fotos —y por medio de ellas el pasado histórico— en la configuración de tensiones y encuentros entre grupos al interior de la comunidad? Así, las fotos me hicieron pensar en las formas de relación de la comunidad con el pasado en la actualidad. Me obligaron a salirme de mis preguntas sobre aquello que ocurrió sugiriéndome pensar también en las maneras en que lo que ocurrió sigue vivo: me llevaron del pasado al presente.

En este ensayo —que aún es preliminar— todavía no tengo respuestas para estas preguntas. Lo que pretendo es iniciar una reflexión en torno al proceso de construcción de narrativas sobre el pasado y su relevancia para el presente. Esta primera aproximación a las fotos y la abstracción que presento pretende ser el punto de partida para una investigación que espero complementar en el futuro sobre las formas como entre los arhuacos se utilizan y callan las narrativas sobre la experiencia pasada con la Misión en escenarios políticos y sociales particulares. Se trata entonces de un texto que sigue en construcción (¿cuándo podemos decir que un texto está verdaderamente terminado?) que no pretende ser un producto limpio, cerrado, pulido en sus esquinas, comprehensivo y que no quiere dar la impresión de capturar el fenómeno estudiado en toda su complejidad. Aún tengo más preguntas que respuestas y mi esperanza es que mis preguntas estimulen al lector a cuestionarse cosas que daba por sentado.

El interés que me despertaron las fotos colgadas en Nabusímake en torno a los usos del pasado en el presente ganó complejidad con un nuevo hallazgo que hice unas semanas después de mi regreso de Nabusímake. Empeñada en seguir excavando información sobre el establecimiento del orfelinato en San Sebastián de Rábago, me encontraba de vuelta entre los testimonios de personas que habían dejado de existir. En este caso exploraba documentos publicados en las primeras décadas del siglo xx que reposaban en los anaqueles de una biblioteca de investigación. Entre las publicaciones que llegaron a mis manos estaba la obra de Gustaf Bolinder, un antropólogo sueco que visitó la zona durante su expedición por la Sierra Nevada de Santa Marta y la Serranía del Perijá entre 1914 y 1915. De regreso a Estocolmo, Bolinder publicó una etnografía con los resultados de su viaje. Lo interesante para mí era que Bolinder había visitado la zona antes de que los capuchinos instauraran el orfelinato. Me llevé una sorpresa cuando, sentada en una biblioteca a cientos de kilómetros del lugar donde había tenido

mi primer encuentro con las fotos, encontré publicada la fotografía de la niña amarrada en el libro de Bolinder (fotografía 1).

Este hallazgo aclaraba el asunto de quién había tomado la foto y cuándo: era una foto del etnógrafo Gustaf Bolinder, resultado de su expedición de 1914-1915. Sin embargo, más allá de resolver dudas, provocaba nuevos cuestionamientos. Interesantemente, en el libro de Bolinder la fotografía tenía un significado diferente al que yo había asumido al verla colgada en la casa de reunión del pueblo arhuaco: en su primer lugar de publicación, la fotografía no alude a los capuchinos y en su rótulo atribuye el castigo de la niña a la comunidad: "Niña castigada por robo" se lee debajo de la foto (Bolinder, 1916).[2]

Quiero aclarar que mi interés no es determinar en este texto si el castigo fue impuesto por la comunidad o por los misioneros. No es mi intención develar qué fue lo que ocurrió "realmente" en el instante que Bolinder capturó con su cámara, puesto que mi objeto de estudio no son los hechos retratados en esas fotos. Lo que me interesa es el proceso de dar sentido al pasado y el valor de explorar los lugares donde esto ocurre más allá de nuestros recintos académicos. En otras palabras, mi pretensión no es develar aquello que ocurrió —como suele ocurrir en el trabajo de los historiadores— sino explorar e historizar aquello que se ha dicho sobre lo que ocurrió, las narrativas (en plural) del pasado, para llamar la atención del lector sobre lo poderosas que pueden ser las narrativas históricas.

Para liberar mi argumento de la cuestión que sin duda interesará al lector de si el castigo fue impuesto por los capuchinos o por la comunidad, quiero poner de presente que ambas versiones son factibles. No nos encontramos frente a una situación en que una de las dos lecturas sea descabellada o imposible. La foto fue tomada en algún momento entre 1914 y 1915 y no tenemos motivos para dudar que sean producto de la primera expedición de Bolinder. Si bien los capuchinos establecieron el orfelinato en San Sebastián en abril de 1917 (Iglesia Católica, 1919), a partir de varios documentos de archivo que hablan de la existencia de una escuela de varones en San Sebastián sabemos que hubo presencia capuchina en la zona en los años inmediatamente anteriores.[3] La escuela anterior

---

[2] El original del rótulo en sueco es "Flicka straffas för stöld", p. 81.

[3] Los capuchinos estuvieron presentes en la zona desde el período colonial y luego durante la segunda mitad del siglo XIX. Para su presencia en ese lapso ver Reynal (1994). Aquí hago referencia a su presencia en los años inmediatamente anteriores a la fundación del Orfelinato, cuando Bolinder visitó la zona. La correspondencia de los capuchinos al Ministerio de Instrucción Pública que se encuentra en el Archivo General de la Nación en Bogotá (AGN) afirma la existencia de una escuela rural de varones

al orfelinato de 1917 era conducida por un maestro laico, pero bajo supervisión capuchina. Así, aunque no aparezca ningún capuchino en la fotografía, es posible que estuvieran en la zona al momento de la visita de Bolinder. Lo que nos indica la foto es que la niña estaba amarrada, pero no tenemos evidencia conclusiva sobre quién la amarró o por qué motivo.

Lo interesante para mi argumento son las razones, históricas en sí mismas, por las que tanto Bolinder, en 1916, como quien(es) colgaron la foto en la casa de la Asamblea General del Pueblo Arhuaco utilizaron esta fotografía para transmitir una narrativa histórica particular y diferente. Hay que partir de reconocer que el significado de una fotografía no está contenido en ella misma; el fotógrafo no tiene la capacidad de fijar un significado y dejarlo atrapado en el tiempo.[4] Muy por el contrario, el fotógrafo imprime una primera capa de sentido, su narración propia de los acontecimientos fotografiados y tras ello la foto queda a disposición de los observadores futuros, quienes añaden nuevas capas de sentido a medida que la foto viaja en el espacio y en el tiempo. Voy a remontarme entonces al sentido que Bolinder le atribuyó a la foto, pero no para buscar el absurdo de un significado primordial y "verdadero". La representación que de ese instante quiso comunicar Bolinder al tomar la foto también constituye una versión que debemos cuestionar para entender. Es la primera de tantas capas de sentido que empezaron a tejerse sobre la fotografía hasta llegar a la casa de reunión del pueblo arhuaco hoy, donde los observadores siguen —o más bien seguimos— fabricando nuevas interpretaciones.

Bolinder llegó a la zona comisionado por el Museo de Gotemburgo para recolectar materiales arqueológicos y etnográficos del norte de Sur América para las colecciones de esa institución. En efecto, visitó las comunidades indígenas de la zona recolectando materiales y tomando fotografías para dar a conocer en Europa. Estas fotos deben entenderse entonces como parte de la tarea coleccionista. La exoticidad de los materiales que llevara eran fuentes de prestigio para él y para el Museo. Ese mundo exótico no solo fue capturado en los objetos

en San Sebastián al menos desde 1911. Ver: AGN, Archivo Anexo II (AAII), Ministerio de Instrucción Pública (MIP): Escuelas: Informes, Caja 2, Carpeta 3, f. 66; AGN, AAII, MIP, Inspecciones: Informes, Caja 2, Carpeta 4, f. 42-43 y 62 y 202-204; AGN, AAII, MIP, Nóminas, Caja 3, Carpeta 4, f. 31.

4 Sobre la inestabilidad del significado de las imágenes fotográficas y el enraizamiento de esos significados en el mundo social ya se ha escrito mucho (y es una lástima que metodológicamente no se ponga en práctica más a menudo). Algunos textos en este sentido son: Barthes (1998), Benjamin (1969) y Freedberg (1992).

(incluyendo mochilas, fibras textiles, agujas para tejer, mantas, gorros, poporos, hojas de coca, muestras de plantas medicinales, collares de semillas y piedras y hasta muestras de pelo humano)[5] sino también en las fotografías.

En el libro donde aparece la foto, Bolinder describe las formas de vida de comunidades de la zona que identificó como ijca, busintana, kagaba, motilona y chimila. La fotografía que nos concierne conforma una serie de fotos de San Sebastián de Rábago, población que el antropólogo denominaba Pauruba. Estas fotografías capturan como piezas de museo a estas gentes extrañas, sus prácticas y su medio: ilustran paisajes del pueblito de San Sebastián y sus alrededores, "muestras" de indios ijcas (mujeres, hombres y niños) y aspectos de la vida cotidiana de esta comunidad, como una mujer tejiendo una mochila, dos hombres poporeando, un grupo de hombres trabajando o gente bailando chicote —el baile tradicional—. En ese contexto, la fotografía de la niña amarrada es una muestra más de las prácticas exóticas de estas gentes extrañas: sus formas de castigo. La ausencia de los capuchinos en la foto (y en todas las fotos de libro publicado en 1916) es fundamental para que Bolinder pueda darle el sentido que le interesa. Su audiencia no quiere ver la presencia occidental en la zona (de la cual nos hablan los documentos de archivo), sino una comunidad autóctona e intocada y esto es lo que él trata de otorgarles tanto en las fotos como en la descripción narrativa.

La foto con la que me encontré en la casa de la Asamblea General del Pueblo Arhuaco a finales de 2011 me sugirió una lectura muy distinta. A pesar de que no aparece ningún capuchino en la fotografía, hay una presencia implícita. La foto que la acompaña (en la que sí se aprecia un capuchino cortando el cabello a un arhuaco) complementa este significado: la Misión se presenta como una institución agresora y las fotos parecieran haber sido expuestas allí para denunciarla. El lugar en el que están colgadas las fotos también es muy sugerente. El recinto con cuya descripción inicié este texto fue el lugar donde se reunió la Asamblea General del Pueblo Arhuaco que en agosto de 1982 tomó la decisión de expulsar de su territorio a los capuchinos. Mi impresión fue que no era gratuito que las fotos estuvieran expuestas allí: me parecieron una declaración de independencia y una forma de legitimar el nuevo orden.

Pero con seguridad la foto no tiene un significado único hoy, como tampoco lo tiene el pasado misionero entre los arhuacos. Las experiencias fueron diversas:

[5] Las colecciones formadas por Bolinder en esa expedición pueden consultarse en la base de datos de las que reposan hoy en el Världskulturmuseet (Museo de las Culturas del Mundo) por medio de la página web http://collections.smvk.se/pls/vkm/rigby.Welcome

hubo familias cuyos hijos e hijas se educaron con los misioneros durante varias generaciones y familias que huyeron a las zonas altas de la Sierra buscando mantener sus tradiciones, aislados de la influencia capuchina. Incluso entre quienes estudiaron en la Misión hubo diferentes grados de integración y de resistencia que nos invitan a pensar en la experiencia arhuaca como una vivencia bastante heterogénea. Otra forma importante de variación en la apreciación de los indígenas que estudiaron en la Misión es el género. La educación de hombres y mujeres era significativamente diferente e incluso era adelantada por grupos distintos que no debemos homogenizar, pues también hay evidencia de desacuerdos entre ellos: los frailes capuchinos, ocupados del lado masculino del orfelinato y las hermanas terciarias capuchinas, encargadas del lado femenino y de proveer asistencia en salud. También con el paso del tiempo varió el sistema educativo y de aculturación empleado por los capuchinos: de un sistema muy rígido que no daba cabida ni valor a las prácticas culturales indígenas a una relativa flexibilización en algunos asuntos. El orfelinato por el que pasaron unos no es el mismo por el que pasaron otros. De la misma forma, sería errado afirmar que al momento de la toma de la Misión en 1982 la comunidad se alzara al unísono. Hubo sectores que decidieron no participar, como ocurrió con personas de la zona de Jeurwa y el pantano.

De esta diversidad de experiencias se desprende que las narrativas contemporáneas mediante las cuales se significa el pasado con la Misión son heterogéneas. Las fotografías colgadas hoy en la casa de reunión de la Asamblea se convierten en un lugar interesante a partir del cual se realizase un trabajo de memoria histórica que explore las diferentes maneras de asimilar y dar sentido a la presencia capuchina en Nabusímake durante casi siete décadas. ¿Qué significado cobra, por ejemplo, el año de 1916 para distintos miembros de la comunidad? Las fotografías que vi colgadas parecen atribuirle un significado trágico. Esta narrativa va de la mano con otras que desde poco tiempo después de la llegada de los misioneros empezaron a elevarse a distintas instancias gubernamentales regionales y nacionales para protestar por la presencia capuchina. El mensaje denunciador de las fotos —que por supuesto habría que indagar entrevistando a quienes tomaron la decisión de colgarlas allí— se entrecruza con el del informe enviado por el arhuaco Vicencio Torres Márquez al Ministerio de Gobierno en 1966 en el que expresaba que en su niñez "no veía ningún atropello ni maltratos de ninguna clase de arbitrariedades, ni de calamidades controlación y violación con abusos en sus derechos con ninguna clases de personas, hasta que se llegó

en el año de 1916" (Torres, 1966, p. 2). Algunos sectores arhuacos, en especial los que como en el caso citado adoptaron una posición crítica y de resistencia frente a la Misión, construyeron el año de 1916 como punto de quiebre que marcaba el fin de un pasado en que reinaba la justicia. Las capas de sentido que se tejen en torno a la foto no se configuraron en un instante; son el resultado de un proceso de elaboración de interpretaciones pasadas y presentes diversas que se van tejiendo unas con otras. Haríamos mal en intentar capturar el sentido de esta foto hoy sin considerar el largo y complejo ejercicio que ha vivido la comunidad de relacionar presente y pasado.

Como ya dije, mis dos encuentros con la foto de Bolinder en la casa de reunión de la Asamblea General del Pueblo Arhuaco y en el libro de 1916 despertaron una reflexión sobre la producción de la historia a partir de una preocupación por los usos plurales de la historia y en particular por sus usos y relevancia fuera del medio académico. A pesar de que llevamos décadas reconociendo que la práctica histórica implica una construcción narrativa que ordena, simplifica, significa y valora una realidad que la desborda,[6] los historiadores profesionales no damos mucha atención a los variados lugares desde los que también se construyen narrativas históricas, más allá de nuestros reducidos círculos académicos.[7] De ninguna manera asumo que todas las narrativas sean iguales, pero creo que las herramientas metodológicas que ha desarrollado la historia académica para entender el mundo pueden y deben ser aplicadas al estudio de la práctica histórica misma, tanto de los académicos como de las personas comunes que también producen historias. Mi experiencia con este proyecto me ha llevado a reflexionar sobre mi propio ejercicio, sobre la necesidad de observar y dialogar con las prácticas de otros y sobre la pregunta de por qué y para quién hacemos historia.

El uso de la fotografía hoy en la Asamblea de Nabusímake es un buen ejemplo de los usos del pasado en el presente, conducente a una reflexión sobre los diferentes lugares en que se produce la historia más allá de la academia. David W. Cohen, al invitarnos a considerar la historicidad de la producción de narrativas sobre el pasado en diferentes ámbitos tanto académicos como extraacadémicos, define la "producción de la historia" como "el procesamiento del pasado en so-

[6] La literatura sobre este asunto es extensa. Cito aquí algunos textos que han influenciado mi propia reflexión: Trouillot (1995); White (1992); Clifford y Marcus (1986); Chartier (1997); Barthes (1986); Cronon (1992) y Samuel (1994).

[7] Dos historiadores que han llamado la atención sobre este fenómeno y lo han conceptualizado sin caer en el constructivismo son Cohen (1994) y Trouillot (1995).

ciedades y contextos históricos por todo el mundo, y las luchas por controlar las voces y textos en innumerables contextos que con frecuencia animan el procesamiento del pasado" (Cohen, 1995, p. 4).[8] Aquí nos encontramos frente a un asunto tal. Esta definición resalta tanto el procesamiento multilocal del pasado como las luchas que pueden animarlo y sobre las cuales habría que indagar más en este caso. Un aspecto interesante para profundizar son las narrativas alternativas que sobre ese pasado se producen y circulan en la comunidad y el ejercicio de poder implícito en que unas narrativas sean validadas y otras se silencien. No todas las experiencias arhuacas con los misioneros fueron iguales y hay quienes tienen una visión menos negativa al respecto de la que parecen enunciar las fotos colgadas en la Asamblea. Un estudio de las diferentes narrativas puede dar cuenta de diferencias y jerarquías al interior de la comunidad que las produce.

Antes de finalizar, quiero detenerme en el llamado que hace Cohen para que los historiadores consideremos los lugares en que se interpreta el pasado fuera de nuestro gremio y en muchos casos en los mundos mismos que estudiamos. Los historiadores profesionales, si bien reconocemos que la producción histórica académica ha sido y es histórica (por eso estudiamos la historiografía), rara vez exploramos la producción histórica que ocurre fuera de la academia en los grupos sociales. En el caso de las fotos que he venido examinando la tendencia habría sido utilizarlas como simple ilustración de los datos extraídos de fuentes escritas o, en el mejor de los casos, emplearlas directamente como fuentes para iluminar los hechos de 1916 y en particular para responder a la pregunta de si la niña fue amarrada por los misioneros o por la comunidad. Esta aproximación, que se interesaría más por el pasado que por el presente, atribuye en exclusiva al historiador el quehacer histórico y la comunidad desempeña el papel de objeto de estudio. Cuando centramos nuestra atención en la comunidad como productora de narrativas históricas el problema de estudio es otro y adquiere nuevas implicaciones. Una excepción a esta tendencia que vale la pena destacar es la de los historiadores vinculados con investigaciones sobre la memoria histórica. Pese a que estos estudios han ganado visibilidad en medio del contexto reciente colombiano, sus practicantes siguen siendo un grupo reducido dentro del gremio.

De manera muy significativa, son las mismas teorías con las que trabajamos los historiadores las que mantienen este tipo de trabajo al margen. De la mano con Cohen, Michel-Rolph Trouillot (1995) ha señalado que las teorías con que

8 Las traducciones al español son mías.

trabajamos los historiadores académicos tienen una visión muy limitada del campo de producción histórica, considerando inconsecuente la producción que ocurre fuera de los ámbitos académicos. Según Trouillot, esas teorías se centran o bien en el carácter acontecimental de la historia enfatizando la objetividad del historiador (es el caso del positivismo, que no permite un acercamiento a la historia no académica puesto que la deslegitima) o bien en el carácter narrativo de la historia puntualizando su carácter interpretativo (es el caso del constructivismo, que también descarta un acercamiento pues no permite una mirada crítica a la producción de la historia). Propone además una teoría de la historia que contemple ambas caras de la historicidad, el proceso socio-histórico y la narrativa y que permita examinar la producción concreta de narrativas específicas —con los conflictos que ello acarrea— dentro y fuera de la academia.

¿De qué nos perdemos al no prestar atención a la producción histórica que realizan políticos, artistas, productores de cine, periodistas, asociaciones civiles o individuos con sus preocupaciones cotidianas? O en este caso, ¿de qué nos perdemos al no considerar las narrativas que sobre su pasado formulan —de manera selectiva y contenciosa— los arhuacos mediante prácticas como la ampliación y exposición de las fotos que hemos venido analizando? No solo se trata de un "vacío" historiográfico o de señalar un objeto que tiene gran potencial para la aplicación de nuestros métodos (abordar la construcción de interpretaciones del pasado como procesos históricos en sí mismos) y que poco hemos observado. Lo que nos perdemos al no explorar esos procesos y pasar por alto su valor, alcance y complejidad es la posibilidad de romper el aislamiento en que se encuentra nuestro oficio, de hacernos más relevantes y de paso deshomogenizar y entender mejor la complejidad de las sociedades que estudiamos.

Creo con firmeza que el gremio de los historiadores estaría de acuerdo conmigo en criticar una disciplina aislada, desconectada del mundo social que la rodea y que favorezca el conocimiento por el conocimiento mismo. Sin embargo, a medida que nos hemos ido especializando, hemos tendido hacia una disciplina excluyente que le habla a un público experto cada vez más reducido y cierra canales de diálogo con el público no experto.[9] Un vistazo a los artículos de las revistas especializadas o a las tesis de pregrado y postgrado que se producen en los Programas de Historia del país da testimonio de ello. Las problemáticas

[9] Para una reflexión en torno a este fenómeno en la academia estadounidense ver Cronon (2012).

que los inspiran vienen casi exclusivamente de adentro: vacíos que falta llenar o interpretaciones de colegas que hay que cuestionar. Así, nos hemos vuelto autorreferenciales: somos nuestra propia medida de valor. Aunque proclamemos estudiar voces silenciadas y subalternas, reproducimos con nuestro trabajo estas prácticas excluyentes sin darnos cuenta.

Con esto no quiero generalizar que los historiadores colombianos estemos en el hermetismo. Hay diferentes formas de involucrarse con la sociedad y con los públicos y desde luego hay algunas que son puestas en práctica continuamente. A continuación propongo una clasificación de estas formas de vinculación con audiencias extraacadémicas.[10] Es una clasificación que no está ligada con el lugar desde el cual sucede la vinculación con el público (llámese universidad, museo, archivo, empresa privada, etc.) sino con el tipo de lazo que se establece con las audiencias y que puede desarrollarse desde diversos lugares. En otras palabras, no establezco una diferenciación entre el historiador de la universidad, el historiador del museo y el historiador contratista del sector privado, sino más bien enfatizo que desde cada uno de estos lugares se pueden establecer nexos diferentes con los públicos no expertos.

La primera forma de vinculación es la difusión del trabajo realizado de manera independiente al interior de las instituciones donde se produce conocimiento. Incluye comunicar nuestro conocimiento a audiencias diversas que van desde nuestros estudiantes, mediante cátedras o libros de texto, hasta un público más general publicando libros dirigidos a un público amplio, columnas de opinión en medios masivos o concediendo entrevistas a los mismos. Se caracteriza por ser un acercamiento de una vía que, si bien es válido, productivo y necesario, corre el riesgo de establecer una relación de condescendencia con el público en la que se asume que el historiador profesional es el detentor legítimo del conocimiento histórico y el público es un vaso vacío que requiere de su conocimiento. La difusión como forma de comunicación con el público tiende a pasar por alto el hecho de que dicho consumidor es también un productor de narrativas históricas a partir de sus ricas experiencias de vida.

La segunda forma de acercamiento son las prácticas en que el conocimiento histórico se pone al servicio de una meta definida por otro. Este es el caso de los historiadores profesionales que trabajan para instituciones, empresas, asociacio-

---

[10] Esta categorización está informada por una interesante reflexión para el caso de la Sociología en Michael Burawoy (2005).

nes, comunidades o individuos haciendo historias encargadas por ellos o dando su opinión experta. En este caso sí se establece una relación de diálogo con un público que está más definido que en el caso anterior; es activo e interviene en el proceso. El riesgo de esta y la razón por la que muchos la evitan es comprometer la independencia analítica. Por este riesgo, quienes la practican tienden a no contar con el reconocimiento de la disciplina y a trabajar al margen de la academia.

Hay una tercera forma de acercamiento que implica una relación dialógica entre el historiador profesional y su público. Es una relación en la cual el historiador profesional reconoce otros lugares de producción histórica y, sin disolver su práctica en las formas populares de hacer historia, entra en diálogo con ellas. Las toma como objeto de estudio apoyándose en el corpus académico (metodológico y conceptual) que lo sustenta, pero sin deslegitimarlas; muy por el contrario se propone entender el proceso mediante el cual adquieren legitimidad. Es la forma de acercamiento que considero más productiva y que quisiera poner en práctica al profundizar en las formas de construcción de significado histórico en torno a las fotografías con las que inicié. El diálogo entre el historiador y la comunidad que aquí se sugiere implica que cada parte trae agendas, valores y metas que no necesariamente son compatibles. Es bien probable, por ejemplo, que mi manera de interpretar las fotos genere desacuerdos en arhuacos con nociones diferentes sobre la historia y la tradición o que el hallazgo de la foto en el libro de Bolinder genere desconcierto entre mi audiencia; de ninguna manera mi trabajo pretende capturar sus complejas experiencias o imponer mi narrativa. Pero estos desacuerdos son los que hacen necesaria una conversación. Sin demeritar las dos primeras formas de acercamiento, valiosas en muchos sentidos, quisiera rescatar la importancia de practicar más la tercera, por la relación recíproca con los públicos que esta implica y porque nos permite cuestionar las jerarquías que hemos perpetuado en torno a la construcción del saber y que tanto hemos criticado en los mundos que estudiamos.

Las tres formas de acercamiento que sugiero arriba son complementarias. No son incompatibles entre ellas ni tampoco entran en conflicto con la práctica académica independiente. Por el contrario, deben sostenerse sobre la historia profesional que aporta métodos y marcos conceptuales necesarios para legitimar el acercamiento del historiador profesional a sus públicos. De forma muy significativa nos pueden conducir a romper con el aislamiento en que nos hemos encapsulado en el afán de legitimar nuestro conocimiento. No estoy sugiriendo nada controversial ni novedoso, pero tampoco algo que esté de más: los histo-

riadores no somos los únicos dueños del pasado e interpretarlo no es nuestra prerrogativa. Afuera de nuestros estrechos corredores, a la gente le interesa la historia, la cuestiona, la apropia. Podemos acercarnos a ellos sin renunciar a lo que hemos ganado con el desarrollo de la disciplina.

Referencias

Barthes, R. (1986), *The Rustle of Language*, Nueva York, Hill and Wang.

Barthes, R. (1998), "Rethoric of the Image", en Mirzoeff, N. (Ed.), *The Visual Culture Reader*, Londres, Routledge, pp. 135-138.

Benjamin, W. (1969), "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", en *Illuminations*, Nueva York, Schocken, p. 218.

Bolinder, G. (1916), *Det tropiska snöfjällets indianer. Från en tvåårig forskningsresa till Sierra Tairona och Sierra Motilon, Sydamerika*, Estocolmo, Bonnier.

Burawoy, M. (2005, febrero), "For Public Sociology", en *American Sociological Review*, Vol. 70, No. 1, pp. 4-28.

Chartier, R. (1996), *On the Edge of the Cliff: History, Language, and Practices*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Clifford, J. y Marcus, G. (Eds.) (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, CA, University of California Press.

Cohen, D. (1994), *The Combing of History*, Chicago, University of Chicago Press.

Cronon, W. (1992, marzo), "A Place for Stories: Nature, History, and Narrative", en *The Journal of American History*, Vol. 78, No. 4, pp. 1347-1376.

Cronon, W. (2012), "Professional Boredom", en *Perspectives on History*, Vol. 50, No. 3, pp. 6-7.

Freedberg, D. (1992), *El poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid, Cátedra.

Friede, J. (1963), *Problemas sociales de los aruacos: tierras, gobierno, misiones*. Monografías Sociológicas, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Halbwachs, M. (1992), *On Collective Memory*, Chicago, IL, Chicago University Press.

Iglesia Católica (1917), *Informes sobre las misiones del Caquetá, Putumayo, Goajira, Casanare, Meta, Vichada, Vaupés y Arauca*, Bogotá, Imprenta Nacional.

Iglesia Católica (1919), *Las misiones católicas en Colombia. Labor de los misioneros en el Caquetá y Putumayo, Magdalena y Arauca. Informes año 1918-1919*, Bogotá, Imprenta Nacional.

Reynal, V. (1994), *Los capuchinos valencianos en Hispanoamérica: Venezuela y Colombia, 1645-1780*, Valencia, Gráficas Hurtado.

Samuel, R. (1994), *Theatres of Memory*. Vol. 1: Past and Present in Contemporary Culture, Londres y Nueva York, Verso.

Torres, V. (1966), *Informe presentado al Ministro de Gobierno sobre problemas en la Sierra Nevada*, Biblioteca Luis Ángel Arango, Sala de Libros Raros y Manuscritos, mss 2262, Bogotá, Manuscrito.

Torres, V. (1978), *Los indígenas arhuacos y la vida de la civilización*. Bogotá, Librería y Editorial América Latina.

Trouillot, M. R. (1995), *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, ma, Beacon Press.

White, H. (1992), *El contenido de la forma: narrativa, discurso y representación*. Barcelona, Paidós.

Acción colectiva indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta: una retrospectiva desde el proceso organizativo arhuaco (1920-1960)

Dunen Muelas*
Ángela Santamaría**
Juan Sebastián Sosa***

Fotografía 1. Taller de Cartografía Social, Nabusímake, 2012



Fuente: Norey Quigua

* Indígena del pueblo arhuaco, miembro del equipo de investigación y de coordinación de la EIDI. Estudiante de Derecho de la Universidad del Rosario.

** Profesora e investigadora de las facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales de la Universidad del Rosario. Directora de la EIDI.

*** Estudiante en proceso de grado en Relaciones Internacionales de la Universidad del Rosario, miembro del equipo de investigación de la EIDI y del proyecto de Memoria Histórica del pueblo arhuaco.

> *El régimen de propiedad de la tierra es así: La tierra en que vivimos es la que nos rodea alrededor de la circunferencia del globo entero, por todo lo plano de la altiplanicie, por todo el contorno de la Sierra Nevada, es decir, desde el Departamento del Cesar, Valledupar, hasta el Departamento del Magdalena, Santa Marta. Todo eso es nuestra Santa Madre desde el principio de la creación del mundo hasta el día del sol de hoy. Es de nosotros, de las cuatro tribus que residimos cada una en su región. Además, como es conocido la tierra es nuestra propia y legítima Madre, por consiguiente, como sabemos, es de nosotros, porque nuestro Dios así la formó y nos la dejó con señales marcadas y mojones puestos en todo el rededor; limitando con un círculo todas las orillas de la altiplanicie de la Sierra Nevada y allí se divisan las cuatro líneas que se extienden hasta tocar la serranía que se llama la cordillera de los Andes. Así fue que les dejaron a los indígenas Caciques o Sacerdotes, Médicos o Mamas de los antepasados el cargo de seguir atendiendo, vigilando y asistiendo, para regirnos por nuestras Leyes Primitivas, con nuestras propias y legítimas costumbres, religión, cultura y diversas formas de vivir, mientras permanezcamos en este mundo (Torres, 1978, p. 54).*

Este texto constituye una versión preliminar del trabajo realizado en el seno de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena en Nabusímake, Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM), en 2011, sobre el análisis de la acción colectiva indígena arhuaca, por medio del estudio de la constitución del territorio arhuaco entre los años 1920 y 1960.

Retomando alguno de los términos de Pierre Bourdieu, el campo político posee subcampos entre los cuales desde la década del sesenta emerge un universo social específico relacionado con las luchas indígenas y el acceso al poder político Sin embargo, es importante resaltar que este subcampo constituye un escenario considerado marginal desde los "dominantes" del juego político; por lo tanto, este personal político atípico indígena ha sido estudiado en nuestro país desde una perspectiva antropológica esencialista (Friede, 1963; Reichel-Dolmatoff, 1991), aunque también desde la comunidad arhuaca (Torres, 1978) y desde la perspectiva de la movilización electoral (Laurent, 2005; Basset, 2011).

Con este trabajo esperamos aportar algunos elementos de comprensión sobre este universo combinando la etnografía, el trabajo de campo, la entrevista y el trabajo de archivo para aportar algunos elementos sobre el funcionamiento de la

política en la comunidad arhuaca.[1] A pesar de que esta comunidad ha sido bastante estudiada, quisiéramos darle un nuevo tinte desde un análisis retrospectivo del tema organizativo y del territorial. Para ello nos enfocaremos en el ámbito local (resguardo arhuaco y el municipio de Pueblo Bello, Cesar), interesándonos por los principales actores y procesos que tienen lugar durante la disputa por el dominio de la tierra entre los indígenas, los capuchinos, los representantes del Estado y las élites políticas vallenatas, así como por los procesos de articulación (o la ausencia de los mismos) entre la acción colectiva y el control territorial.

En un primer momento buscaremos centrar la mirada en las acciones colectivas del pueblo arhuaco, anclados en un ámbito local desde una perspectiva histórica centrando la mirada entre los años 1920 y 1960. En un segundo momento observaremos cómo las acciones colectivas de los actores se construyen en un territorio controlado, teniendo en cuenta la presencia de formas de dominación muy distintas: la presencia capuchina desde 1916 a 1982 y la presencia de actores armados (Mora *et ál.*, 2010).

Puesto que nuestro objetivo consiste en el análisis de prácticas sociales, culturales y discursivas y no de una concepción predeterminada sobre la "política", por medio del análisis de los discursos de un grupo reducido de líderes pretendemos develar los contenidos que ellos mismos confieren a la acción colectiva. Se trata de identificar y caracterizar los repertorios de acción colectiva de los actores sociales y muy particularmente las prácticas mediante las cuales adquieren formas políticas.

La construcción del caso

El universo indígena colombiano es un universo muy diverso y complejo. Según la Organización Nacional Indígena de Colombia (onic) existen 102 pueblos indígenas diferentes en el país con una población total de 1.392.623 personas, lo que representa un 3,3% de la población total nacional, quienes poseen la pro-

[1] Es importante resaltar que existen trabajos sobre el análisis de estos procesos que deben ser tenidos en cuenta: Campos, Y. (1976), *Instituciones nacionales y relaciones interétnicas en la comunidad indígena arhuaca de la Sierra Nevada de Santa Marta: estudio del poblado de Nabusímaque*, Tesis de grado en Antropología, Bogotá, Universidad de los Andes; Amaya, M. (1975), *La colonización elemento determinante en el deterioro de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Tesis de grado en Antropología, Bogotá, Universidad de los Andes; Paz, F. (1976), *La educación en una situación interétnica: estudio de la comunidad Icki, arhuacos*, Tesis de grado en Antropología, Bogotá, Universidad de los Andes; González, M. (1976), *La sociedad mayor como agente determinante de la desindigenización, estudio de un caso arhuaco: Las Cuevas, Sierra Nevada de Santa Marta*, Tesis de grado en Antropología, Bogotá, Universidad de Los Andes.

piedad colectiva de 735 resguardos (1.042.579 personas y un 27% del territorio nacional) situados en 235 municipios. Es importante resaltar que un porcentaje importante de estos resguardos está constituido por zonas de reserva natural y/o parques naturales.

En este sentido, si uno quiere vislumbrar "la entrada en política" de los indígenas arhuacos en el marco de los procesos electorales de los últimos años, es necesario comprender cuestiones de larga trayectoria como el proceso de producción de categorías indígenas arhuacas como territorialidad, permanencia cultural, recuperación y conservación de la Sierra, la Ley de Origen, autonomía, etc., correspondientes a las luchas de resistencia pacífica de los arhuacos frente a la presencia de la Misión Capuchina hasta el año de 1982 y a la presencia de actores armados.

Para visibilizar la evolución de la posición de los agentes que participaron en este proceso nos apoyaremos en la historia de un grupo de líderes arhuacos, Camilo Niño, Germán Hernández, Gregorio Izquierdo y Sebastián Torres, cuyas historias utilizaremos en el marco de la reconstrucción socio-histórica del subcampo político arhuaco y específicamente la entrada arhuaca en el proceso político local. Mostraremos cómo operaban diversas oposiciones y cómo tuvieron lugar variadas formas de división social del trabajo político.

Desde el punto de vista metodológico, este texto constituye un traslape de las historias personales y la historia del pueblo arhuaco. Partimos de un grupo atípico de personas aun entre los políticos atípicos. Queremos resaltar que no porque se detallen estas trayectorias, se busca explicar todas las equivalencias con otras militancias de indígenas arhuacos. Si bien dichas trayectorias no son totalmente representativas de la experiencia arhuaca, forman parte de una comunidad y constituyen un hilo conductor que permite reflexionar sobre las características de este universo. Escogimos estos personajes por sus particularidades: Camilo Niño, una de las personalidades más importantes de la región de Nabusímake, ocupó distintos cargos directivos en la comunidad. Gregorio Moya, perteneciente a la última generación de internos de la Misión Capuchina en el territorio arhuaco, es testigo de la gran transformación política de las regiones que lo componen, en particular la de Nabusímake. Sebastián Torres, líder durante y después del proceso de la expulsión, desempeña un rol fundamental durante el cabildo de Liberato Crespo. Mediante la voz de dos mujeres de su familia intentaremos comprender sus conflictos interiores y su experiencia en medio de cambios profundos en el control del territorio. Aun si hay variaciones entre los contextos

diferentes de los procesos políticos de los diferentes líderes arhuacos, existen también algunas similitudes y equivalencias. En última instancia lo que resulta interesante es que encontramos situaciones y resistencias inherentes a la gran mayoría de procesos políticos en "situaciones coloniales" alrededor de tensiones entre segregación/asimilación y dominación/autonomía, las cuales implican fronteras internas dobles, lo que es interesante porque ilustra la ambigüedad de este tipo de circunstancias. La situación se vuelve aún más compleja cuando el escenario está atravesado por las lógicas del conflicto armado interno (Mora *et ál.*, 2010; Rodríguez, en prensa).

Contexto sociopolítico y socioeconómico de la región entre los años 1920 y 1930. "Hacienda y capitalismo" en el Atlántico

Parafraseando a Orlando Fals Borda buscamos describir algunas características del contexto sociopolítico y económico de la región. Según el autor, solo hasta el siglo xix aparecen en la costa atlántica los enclaves o semienclaves capitalistas auspiciados por capitales extranjeros, los cuales constituían secciones de territorio definidos por un modo precapitalista donde se desarrollaban relaciones de producción que generaban un divorcio entre el trabajador y los medios de producción, "proletarizándolo".[2] A comienzos del siglo toma mucha importancia la explotación de caucho y la experimentación para la creación de aceites y cría de cerdos por parte del estadounidense Horacio Coleman. En 1920 se inició el proceso de exportación de pieles por un estadounidense radicado en Tres Piedras y Betancí.

Entre 1915 y 1929 se inició una segunda fase de la explotación maderera en los ríos Mulatos y San Juan. A principios de la década del veinte tuvo lugar la explotación ganadera en cabeza de la sociedad inglesa Bokleman y Puente (Monil, Berástegui, Coveñas). Como lo afirma el mismo autor, durante el siglo xx en San Pelayo[3] y San Andrés[4] (resguardo indígena) se inicia en la costa atlántica

[2] Compañía francesa Víctor Dujardin y Luis Striffler (explotación de oro en el Alto Sinú, 1844); inglesas y estadounidenses en Ayapel (1850), Chigorodó (1893) y Turbo (1858) (exploración y explotación de caucho, raicilla, tagua, zarzaparrilla y copaiba). La explotación de bosques fue muy importante para los franceses Lacharme y Antoine (1890) y los estadounidenses de la compañía geo. D. Emery (1883-1915) en el Alto Sinú (Fals, 1976).

[3] Una compañía anglo-belga, la Bolivar Oil Syndicate entra a prospectar en 1901 (Fals, 1976).

[4] Entre 1913 y 1926 llegan a la región South American Gulf (estadounidense), Standard Oil Company (inglesa), Colombian Oilfields (inglesa), Latin American Petroleum Corporation (estadounidense), Bataache Petroleum Maatschapij (anglo-holandesa) y Coastal Colombia Oil Company (inglesa) (Fals, 1976).

la "fiebre del petróleo", inducida por Jorge Isaacs, Darío Henríquez, Francisco Burgos, Diego Martínez, Prisciliano Cabrales, etc.

Por el golfo de Urabá tuvieron lugar la producción y la exportación de banano, controladas por compañías extranjeras: Henry Granger con su finca Yankolombia (1905) y el consorcio alemán Albingia en Turbo (1909-1914). En 1920 se fundó la Compañía Norteamericana Bananera del Chocó. A partir de 1960 la United Fruit Company se estableció en Turbo para negociar el banano y exportarlo hacia Estados Unidos (Fals, 1976). Según el autor, el modo de producción que estos enclaves y semienclaves ayudaron a crear en la Costa Atlántica era de índole capitalista dependiente. Es significativo que este modo se organice primero en la Costa Atlántica, entre todas las regiones colombianas (Fals, 1976). Por ello, la costa atlántica será el teatro de las primeras huelgas de obreros agrícolas y del nacimiento del Partido Obrero Socialista Colombiano (Fals, 1976). Es importante mencionar el contexto de la producción económica en la zona, con el despegue cafetero, el cual tuvo un impacto concreto sobre el territorio arhuaco, como lo muestran las fuentes notariales de la Academia de Historia de Valledupar.

Según Catherine Legrand (1988) la titulación de baldíos resultaba fácil para los empresarios territoriales por medio de la figura de las concesiones. Estos procedían a la compra de bonos territoriales en Bogotá, ciudad en donde existían firmas financieras especializadas en esta actividad, entre las que cuentan Camacho Roldán Hermanos y Koppel y Schloss. La llegada de la United Fruit provocó una "estampida en busca de tierra que llegó a su apogeo en Santa Marta hacia los años 1920" (Legrand, 1988, p. 77).

Conflictos agrarios en territorio arhuaco: 1920-1930

En este apartado nos detendremos a presentar algunas de las ideas de Juan Friede basadas en datos recogidos desde el trabajo cualitativo de entrevista con un grupo de líderes de la zona de Nabusímake y documentos del Archivo General de la Nación (AGN) sobre los conflictos territoriales durante este período.

Según Friede (1973) la presión de los colonos sobre los territorios habitados por los arhuacos fue menor durante el siglo XIX debido a las guerras civiles que tenían entretenidos a los "blancos". Lo anterior produjo una tregua en la presión ejercida por los colonos sobre las tierras indígenas en toda la República y también en la Sierra Nevada. Para la historiadora Catalina Muñoz no se trataba solamente de eso. La gran presión por las tierras en Colombia aumenta a medida que se incrementan los auges de ciertos productos de exportación que

se presentan en zonas templadas y calientes. Este proceso empieza en la segunda mitad del siglo XIX con el tabaco. El café desplaza al tabaco y empieza a tomar mucha fuerza a finales del XIX, pero sobre todo a comienzos del XX. Es justo en ese momento de auge que crece la presión sobre los terrenos "baldíos". Por lo anterior, la historiadora insiste en que no solo "estaban distraídos en las guerras", las cuales tuvieron lugar en todo el país y a pesar de ellas hubo colonización en otras zonas (Legrand, 1988). Para el autor, los colonos comienzan a presionar en el territorio arhuaco a principios del siglo XX, sobre todo hacia 1930. En este proceso "los indios perdieron las tierras de las veredas de Atánquez, Pueblo Bello y Alto Ariguaní" (Friede, 1973, p. 7). Dicho proceso coincide con el levantamiento de la Reserva Nacional de la SNSM como zona protegida de la colonización y la explotación económica capitalista.

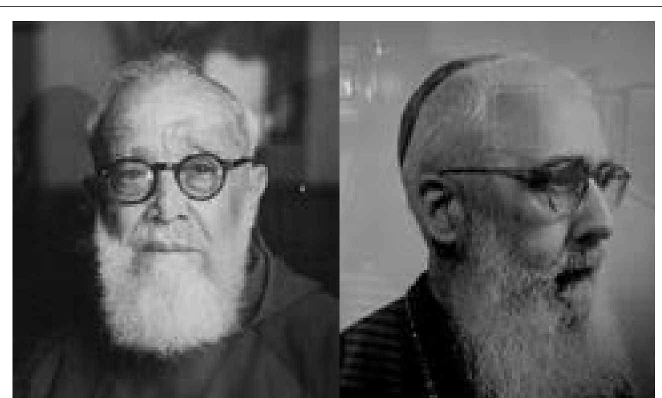
Fotografía 2. San Sebastián de Rábago



Fuente: exposición Memoria Colectiva, Casa de la Cultura, Pueblo Bello (Cesar). Febrero de 2012

Como podemos observar en la fotografía 3, San Sebastián de Rábago (hoy Nabusímake, después de la expulsión de los capuchinos en 1982) también fue sede de la Misión Capuchina instalada en 1916. Presentamos a continuación algunas fotografías expuestas actualmente en la Academia de Historia de Valledupar, ubicadas en la sala principal de la casa como un reflejo vivo de la importancia de los capuchinos en la región.

Fotografía 3. Reverendo padre Vicente de Valencia



Fuente: Academia de Historia de Valledupar, exposición de febrero de 2012

Desde inicios de la década del veinte, la Misión ocupaba un gran edificio extramuros, dotado de una iglesia y de una escuela-internado, mal llamada orfelinato, puesto que los niños no eran huérfanos. La Misión estaba sujeta al obispado de Valledupar, aunque el obispo poco intervenía en su funcionamiento.

Cuatro casas pertenecían a los "civilizados", quienes eran propietarios de las dos únicas tiendas que existían en San Sebastián. Estos vivían de la compra de café a los indígenas y de las reventas de uno que otro buey en Pueblo Bello o en Valledupar, además del expendio de diversas mercancías, en especial bebidas alcohólicas.



Fotografía 4. Fraile capuchino con grupo de arhuacos. Al fondo, la construcción del orfelinato de la Misión en Nabusímake



Fuente: exposición Memoria Colectiva, Casa de la Cultura, Pueblo Bello (Cesar). Febrero de 2012

Retomando términos de Goffman (1973) vemos que en los relatos de los líderes que habían vivido el "internamiento" se dan equivalencias sobre situaciones de aislamiento durante períodos considerables. En ese sentido, los "internos" comparten períodos de encierro y una rutina diaria administrada formalmente.

> Cuando estuve en la Misión, nos daban lectura de 10 a 11 de la mañana y después a trabajar. Retomábamos la clase en la tarde. Trabajábamos mucho en la huerta, pues la Misión se mantenía de la huerta con el fríjol, el maíz, el cultivo tradicional, el perico [tubérculo]. Con eso se hacía sopa y se mezclaba con leche. Había muchos animales también. Nosotros fuimos criados con la comida cultivada de la huerta. Era todo muy natural. En esa época el arroz era un lujo. Comíamos arroz el miércoles. El fríjol con maíz también lo comíamos. La chicha estaba siempre fresca, de mañana y tarde. Comíamos fríjol, arveja, carne al mediodía, con verdura, repollo crudo en torreja. Todo se cultivaba allí mismo [Entrevista con Camilo Niño, líder arhuaco: entrevista etnográfica].

Las experiencias de los internos fueron muy diversas. Algunos, como Camilo Niño, vivieron la imposición de rutinas y reglas como parte de una formación considerada por él como positiva. Esta experiencia nos lleva a pensar en la categoría introducida por Bourdieu de violencia simbólica.

Políticas y legislaciones sobre baldíos. Finales del siglo y principios de la década del veinte

Entre 1870 y 1880 tiene lugar la reforma a la legislación de baldíos, cuyo objetivo es promover la explotación económica de áreas de frontera por medio de concesiones gratuitas sobre las consideraciones financieras (Ley 61 de 1874; Ley 48 de 1882) (Legrand, 1988). Esta legislación abre la puerta a la colonización de las "clases altas y a las empresas colonizadoras". El Gobierno colombiano fortalece entonces los derechos de los cultivadores, lo que facilita la obtención de títulos de propiedad, buscando estimular la colonización y la utilización económica de los baldíos por grandes y pequeños colonos bajo el mandato de los liberales. Estos pensaban que solo un amplio reparto de la tenencia de la tierra podía constituir la base social para el progreso económico y un orden político republicano y estable (Legrand, 1988).

Después de 1874, por las Leyes mencionadas, pequeños grupos de campesinos amenazados se organizaron para oponerse ante la usurpación de los empresarios.

> Aunque las reformas legislativas de mil ochocientos setenta y cuatro no dieron resultados prácticos, su aprobación tuvo un efecto profundo en la manera como los colonos percibían su propia situación. Como se recordará, estas disposiciones no solo permitían que los campesinos se establecieran en tierras nacionales, sino que estipulaban que las tierras ocupadas eran legalmente suyas y que no podrían ser desalojados de ellas. Esta legislación infundió en los colonos la convicción de que el Gobierno estaba de su lado, confirió legitimidad a sus intereses y les suministró un tema central en torno al cual comenzaron a organizarse para su propia defensa. La resistencia de los colonos a las invasiones de grandes empresarios provenía de un profundo sentimiento de injusticia, de la convicción de que los propietarios habían obtenido su fortuna por medios ilegítimos. Como se verá después, los empresarios trataban de alcanzar sus metas y los colonos de oponerse a ellas por medio de instancias judiciales y administrativas, apelaciones a los burócratas, congresistas y el ejecutivo en Bogotá y, por último, mediante el no menos importante recurso al empleo selectivo de la violencia (Legrand, 1988, p. 94).

Así, entre 1874 y 1920 los colonos enviaron muchas comunicaciones para alertar al Gobierno sobre el despojo y la violación de sus derechos legales y solicitar su protección. Es importante resaltar que la mayoría de estas peticiones enviadas a Bogotá implicaban un esfuerzo mancomunado, pues la mayoría de colonos no sabía escribir e ignoraba las formalidades legales, para lo que tenía que acudir a un abogado (Legrand, 1988).

Los conflictos legales entre colonos y empresarios se desarrollaron en el papel tras el uso del Derecho (por existir una legislación que los protegía) y mediante confrontaciones violentas. Gracias a la familiaridad de sus derechos, los colonos empezaron a negarse a firmar los contratos de arrendamiento, a esconderse y volver posteriormente de forma clandestina a trabajar la tierra, por ello, como medida preventiva las autoridades locales incendiaban sus ranchos (Legrand, 1988).

Legrand enuncia algunas formas de resistencia abierta y persistente
– Garzón (Huila), Hacienda Laboyos (1906): los colonos se negaron a reconocer los títulos de los presuntos propietarios, los cuales habían sido confirmados varias veces por los tribunales.
– El Tambo (Cauca), 1907: Ricardo Vejarano, de Cajibío y el Tambo, solicita protección a más de 150 familias indígenas. Los propietarios destruyeron sus chozas y les obligaron a pagar fianzas, pero aun así, los colonos no aceptaron su derecho legal a la tierra.

Fuente: elaboración propia

Estas formas de resistencia se formaron con base en un proceso socioeconómico de concentración de la propiedad, "de una cierta estructura institucional y de un sistema de relaciones de poder entre varios grupos sociales, cuya combinación es históricamente específica de Colombia" (Legrand, 1988, p. 100). Para el caso del Magdalena aparecieron grandes empresarios visibles en los conflictos territoriales con colonos de baldíos: United Fruit Company y American Colombian Corporation (Bolívar, compañía ganadera) y otros descritos anteriormente.

En forma paralela se generaron brotes de resistencia de los colonos y aparecieron organizaciones más formales (sindicatos, ligas y colonias). La primera liga de colonos en Colombia nace en Puerto Berrío (Antioquia) en 1921. Estaba conformada también por ganaderos ricos y surge como respuesta al otorgamiento de una concesión de 200.000 hectáreas a una compañía inmobiliaria.

En la costa atlántica, en el marco de la amenaza a seis pueblos por la compra de los terrenos de Loba por parte de la American Colombian Corporation, se organiza en 1922 una Junta de Defensa Territorial que da lugar a otras ligas de colonos.

La política de baldíos

En este apartado queremos incluir algunos de los documentos encontrados en AGN, Sección de Baldíos del Ministerio de Industria y Fomento.[5] Estos archivos

[5] Tras el análisis de los documentos encontrados en el Archivo General de la Nación es posible afirmar que la SNSM se presenta ante colonos nacionales y extranjeros como un territorio ideal para la apropiación y explotación económica de territorios baldíos. En este sentido, el comisionado especial del Ministerio de Agricultura y Comercio (MAC) en el año 1922 envía una comunicación a los miembros de la Cámara de Representantes y al MAC referente al Proyecto de Ley presentado por el representante Morán, mediante el cual autoriza al ejecutivo para vender tierras a los colonos de la propiedad del Gobierno en San José de Sevilla. Informa que entre dichos colonos se encuentra el autor del mencionado Proyecto de Ley (AGN, Ministerio de Industria y Fomento, Sección Baldíos, Tomo 55, Folio 103). En 1923 Jorge Barnabaud, ciudadano francés, envía al Ministerio de Agricultura y Comercio una solicitud de reforma

nos permitirán comprender la lógica de la adjudicación de estos terrenos en la SNSM. Para ello, utilizaremos el trabajo de Catherine Legrand para contextualizar la problemática nacional.

Según Agustín Codazzi en 1845 un 75% del territorio colombiano era baldío. A comienzos del siglo XIX no era posible distinguir cuáles tierras eran privadas y cuáles baldías, pues los recursos técnicos y financieros necesarios para esta labor eran muy escasos para un recién constituido Gobierno nacional. Por ello, Legrand (1988) habla de distintos tipos de dominio: baldíos, propiedad privada, resguardos, tierras de Iglesia y ejidos.

La Sección de Baldíos del AGN posee características importantes de resaltar. A pesar de que la mayoría de leyes se discutían y dictaban en Bogotá, debido a la abrupta geografía del país el Gobierno central tenía poco poder regional y local, pues carecía de recursos económicos, burocracia y Ejército (Legrand, 1988). Desde el punto de vista legal, la responsabilidad por la adjudicación de los baldíos estaba en cabeza del Gobierno nacional y el Congreso de la República estaba encargado tanto de establecer los procedimientos mediante los cuales los territorios de frontera salían al dominio público, como de especificar cuáles eran los ciudadanos que podían reivindicar su propiedad. Aunque las leyes no se aplicaban, siempre influyeron en la evolución de los modelos de tenencia de la tierra y en las relaciones sociales en las regiones de frontera (Legrand, 1988).

Existían dos enfoques distintos sobre la política de tierras durante el período comprendido entre 1820 y 1870: 1. La política de tierras estaba fundamental-

al decreto ejecutivo que declaró a la SNSM reserva natural, consistente en que se establezca una excepción de carácter general para adjudicar tierras en la SNSM (AGN, Ministerio de Industria y Fomento, Sección Baldíos, Tomo 52, Folio 33). Durante el mismo año se envían consultas al Ministerio de Agricultura y Comercio sobre la vigencia del Decreto Ejecutivo 623 de mayo 5 de 1922, el cual declara como reservados los baldíos existentes en la SNSM (AGN. Ministerio de Industria y Fomento, Sección Baldíos, Tomo 55, Folio 525). En 1924 la Alcaldía de Santa Marta envía un informe completo sobre una denuncia en contra de Vicente Mesa, empleado de la Sección de Baldíos, en la que se le acusa de pagar el hospedaje de su hotel con un bono por 160 hectáreas (AGN, Ministerio de Industria y Fomento, Sección Baldíos, Tomo 57, Folio 223). En ese mismo año Mario Cajiao, comisionado especial de Baldíos, informa al Ministerio de Industria que la Comisión debe tener una oficina en Santa Marta con el fin de tener comunicación permanente con la Gobernación y el Tribunal. También se informa que el ingeniero no ha podido emprender trabajos técnicos por falta de elementos y dinero (AGN, Ministerio de Industria y Fomento, Sección Baldíos, Tomo 57, Folio 223). En 1925, por medio del Consulado General de Colombia en Buenos Aires, el señor Guillermo Ospina pide información al Ministerio de Industria acerca de la posibilidad de conseguir 500 hectáreas de tierras fiscales de clima medio y tierra fértil con cercanía al mar o con la posibilidad de un camino para camiones en la SNSM. A este comunicado el Ministerio responde que el Gobierno tiene el proyecto de colonizar dicho territorio mediante contratos celebrados con empresas colombianas (AGN, Ministerio de Industria y Fomento, Sección Baldíos, Tomo 58, Folio 105).

mente destinada al fomento del crecimiento económico rural y a la colonización mediante la distribución de tierra a precio mínimo entre los cultivadores. 2. Los baldíos constituían una fuente de ingreso para el Estado y desde este enfoque la tierra se le daba al mejor postor sin regalarla. Así, desde este punto de vista, la adjudicación de baldíos tenía el objetivo de financiar a un Gobierno en quiebra. Para ello, el Congreso emitía bonos y vales territoriales redimibles por baldíos, a fin de respaldar la deuda nacional y pagar a los veteranos de la independencia. Esos bonos, cuya primera emisión data de 1838, solo podían adquirirse en las grandes ciudades y eran escasos los colonos con el dinero y los conocimientos necesarios para adquirirlos. De la misma manera, servían para subsidiar la construcción de carreteras y ferrocarriles (Legrand, 1988). La autora muestra cómo en un inicio fueron los "pobres" quienes se asentaron en los baldíos, aunque la política de colonización en esta época tenía tres objetivos: 1. Atraer inmigrantes extranjeros, el cual no se logró debido a que los pocos extranjeros fueron comerciantes y no campesinos. 2. Poblar las regiones. 3. Mantener la red vial.

Legislación sobre el ordenamiento territorial y la política de tierras

Desde 1874 a 1920 el Gobierno colombiano adoptó una política favorable a los colonos. Según Legrand ordenó dar instrucciones a funcionarios locales para que los predios ocupados por colonos no pudieran ser otorgados a otras personas. De igual modo, se fijaron leyes sobre baldíos en las plazas de mercado y debían mantenerse de forma permanente en las oficinas públicas durante diez días. Se levantaron registros de los nombres de los colonos en la jurisdicción para que el Gobierno pudiera protegerlos. En ocasiones el Gobierno se oponía a otorgar concesiones en territorios baldíos, pero todas estas medidas tuvieron pocos efectos en la práctica. Los informes sobre baldíos eran locales y la divergencia entre las versiones de las partes en conflicto y la distancia del Gobierno nacional en términos de acceso a la información dificultaba la aplicación de la política. Es importante resaltar que el acatamiento de las decisiones favorables y su implementación estaban en manos de las autoridades locales. Uno de los descalabros legislativos de la época fue la tardanza de los legisladores en darse cuenta de que la Ley 57 de 1905 estaba siendo usada para acusar a los colonos de ocupación ilegal.

Por todo lo anterior, la resolución de estos conflictos quedó en manos del poder judicial mediante pleitos costosos, saturación de trabajo de los jueces civiles del circuito, corrupción, dilatación de los procesos por largos años, solicitud y

otorgamiento de concesiones. Solo hasta 1930 las autoridades nacionales tomaron medidas para evitar este tipo de situaciones.

La transformación de los conflictos en medio de la presencia capuchina

La Ley 71 de 1917 es la prueba de la política para promover la colonización de baldíos y reconocer las dificultades a las que se enfrentaban los colonos para obtener sus títulos. Esta Ley exceptuaba a los colonos con posesiones de veinte hectáreas o menos de los requisitos que hacían tan costosos los trámites para las adjudicaciones. En este contexto, el Gobierno les suministraba crédito, herramientas y semillas.[6]

Después de la década del veinte, década de prosperidad, se pasó de una estructura económica cerrada y fragmentada a una moderna e integrada con el mercado mundial y con bases para una expansión industrial: exportaciones cafeteras, capital extranjero estadounidense,[7] compañías estadounidenses como la United Fruit Company, electrificadoras, empresas de telefonía y telegrafía, constructoras, plantaciones azucareras y cafeteras (Legrand, 1988). El sistema ferroviario creció en un 80% entre 1920 y 1929, al igual que el sistema de carreteras. La depresión económica se inició en 1928. En 1929 se cancelan grandes proyectos de obras públicas, miles de trabajadores pierden sus empleos y se genera un gran desorden social. El recién formado Partido Comunista organizaba marchas de hambre en las ciudades.

El Gobierno comienza a fomentar el regreso de los desempleados al campo de donde venían bajo el mandato del liberal Olaya Herrera, a pesar de que se esperaba la reintegración de los desempleados al sector rural sin que el proceso fuese regulado. Como se observa en documentos del Ministerio de Industria: "La colonización es, a no dudarlo, el principio de nuestra 'redención económica" (Memorias de Industria, 1930, p. 41).

En este contexto, el Congreso adoptó medidas concretas para adjudicar los baldíos a familias de colonos que las cultivarían y que los grandes latifundistas

---

6 Para ampliar información, puede consultarse Memoria de Industrias, 1931, Vol. 3, p. 336-39 y Ley 47 de 1926, Congreso Nacional, Leyes expedidas por el Congreso Nacional en su legislatura del año 1926, p. 106-08.

7 Se pasó de 4 millones de dólares en 1913 a 30 millones de dólares en 1920 y a 80 millones de dólares en 1925. Antes de 1929 las operaciones financieras con Estados Unidos estaban alrededor de los 280 millones (Legrand, 1988).

habían dejado fuera de producción por medio del derecho del cultivador.[8] El Congreso, con la colaboración del Ministerio de Industrias, inició el primer programa planificado de colonización para la creación de colonias financiadas en determinadas regiones del país: Valle, Huila, Chocó y Caquetá. El Gobierno tenía que enfrentar en esos momentos la falta de definición de la propiedad, considerando que la información más precisa la tenían las oficinas locales, lo cual fue objeto de muchas acciones fraudulentas por parte de los latifundistas debido a que este no tenía los datos adecuados para contrarrestar. Es importante el hito introducido por la Sentencia de la Corte Suprema de Justicia de 1926 en la cual se afirma que:

> Para facilitar los esfuerzos de colonización del Gobierno al reforzar la posición de este en sus relaciones con los particulares, [...] todo el territorio colombiano se presumía ser baldío a menos que se demostrará lo contrario. Tan solo mediante la presentación del título original con el cual el Estado había enajenado una determinada extensión de tierra del dominio nacional podía un propietario asegurar su derecho legal a la propiedad. Testamentos, ventas o sentencias de tribunales que aseveraban la posesión de la tierra ya no eran suficientes para probar los derechos de propiedad privada (Legrand, 1988, p. 137).

Esta sentencia puso en crisis el sistema de tenencia de la tierra vigente,[9] pues los propietarios no poseían títulos de propiedad porque eran escrituras provenientes del período colonial que se habían perdido o que habían sido destruidas durante las guerras civiles del siglo xix.

---

8 Vigente desde 1882, estipulaba que los adjudicatarios que no hubieran empleado de modo productivo su predio al cabo de diez años, perderían sus derechos sobre la tierra. En la década del veinte esta cláusula comienza a aplicarse para recobrar el dominio sobre concesiones abandonadas. Entre 1931 y 1936 el Ministerio de Industria anuló 132 concesiones que no habían cumplido con la cláusula de cultivo: alrededor de 320.000 hectáreas volvieron al dominio público y quedaron disponibles para la explotación de familias de colonos. La Ley 46 de 1926, sobre adjudicaciones especiales de menos de 21 hectáreas, no incluyó objeciones que pudieran formularse, por lo que si los colonos llenaban correctamente los papeles tenían garantizado el título legal de la tierra. Esta nueva legislación implica el nacimiento de un nuevo derecho, el del "cultivador".

9 En 1927 el Congreso ordenó a todos los propietarios que tuvieran fincas de más de 2.500 hectáreas que presentaran sus títulos con miras a recobrar territorios baldíos por esta vía y por la judicial (de 1918 a 1925 se autorizaron 48 denuncias contra grandes propietarios que carecían títulos). Según el material consultado por Legrand en *Memoria de Industrias* (1928; 1935), grandes propietarios se resistieron y llevaron el caso a los tribunales, lo que imposibilitó la reforma agraria por la oposición de los terratenientes y obstáculos intrínsecos al sistema legal-institucional.

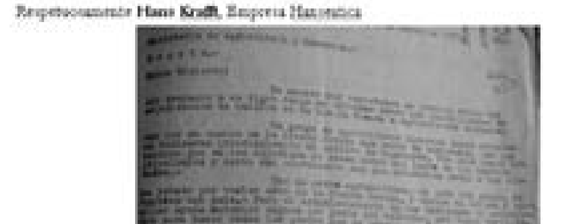
Fotografía 5. Comunicación

Barranquilla, 3 de Marzo de 1931. Comunicación dirigida al Ministerio de Agricultura y Comercio para solicitar adjudicación de baldíos en la Sierra Nevada de Santa Marta. Firmada por un ciudadano Alemán Hans Krafft.

Señor Ministro: De manera muy respetuosa me permito solicitar del despacho a su digno cargo me informen sobre las posibilidades de adjudicaciones de baldíos en la Sierra Nevada a agricultores alemanes. Un grupo de agricultores alemanes desea establecer por su cuenta en la Sierra Nevada una serie de Haciendas, las que se dedicarían principalmente al cultivo de legumbres. (…)

Uno de estos agricultores, el jefe del grupo, ya ha estado por varios años en la Sierra Nevada, y conoce el idioma y costumbres del país. Para el establecimiento de sus haciendas no necesitan ellos ayuda material alguna por parte del Gobierno, por tener facilidades para hacer todos los gastos por su propia cuenta. Según tengo entendido el gobierno nacional ofrece algunas ventajas a los colonos que se establezcan en el país y de manera especial le ruego darme a este respecto la mayor información posible. (…)

Respetuosamente **Hans Krafft**, Empresa Hanseática



Fuente: AGN, Fondo del Ministerio de Industria y Fomento, Baldíos, Tomo 74, Folio 433

Frente a la presión colonizadora ejercida por extranjeros alemanes,[10] actores económicos nacionales como la Federación Nacional de Cafeteros como intermediaria de sociedades estadounidenses[11] y órdenes religiosas distintas a los misioneros capuchinos,[12] el ministro de Industrias afirma en comunicación de

[10] Según conversaciones con Álvaro Torres, un grupo de alemanes había llegado cerca de la zona de Nabusímake para invertir dinero en un sitio turístico llamado La Rana. Luego, este lugar fue comprado por una empresa turística de deporte extremo. Todos estos terrenos tuvieron que ser devueltos después de la expulsión de la Misión Capuchina (Comunicación personal con Álvaro Torres, diciembre de 2010). De la misma forma, en febrero de 2012 hicimos una entrevista con Hans, un alemán radicado con otras cuatro familias en la SNSM en el período de la segunda guerra mundial. Durante nuestra entrevista nos comentó que durante muchos años se dedicó a trabajar en turismo, subiendo hasta la Nevada; que al igual que él, varias familias se refugiaron en la SNSM cuando el Gobierno colombiano apoyo oficialmente a los aliados. Actualmente, de todas estas familias solo queda él, con sus hijos de distintas uniones en Pueblo Bello [Entrevista con Hans, residente de la SNSM: entrevista etnográfica].

[11] Comunicación de marzo 13 de 1931 dirigida al ministro de Industria. Solicitud de adjudicación de baldíos para la sociedad dirigida por Percy Kaufmann de New Jersey (Estados Unidos) por intermediación de la Federación Nacional de Cafeteros (AGN, Fondo Ministerio de Industria y Fomento, Sección de Baldíos, Tomo 74, Folio 217).

[12] En mayo 25 de 1927 el Colegio San José de Barranquilla solicita al Ministerio de Industria la

abril 17 de 1931 que existe un régimen especial sobre la Sierra Nevada de Santa Marta en lo relacionado con la adjudicación de baldíos.

El Decreto 730 de 1918 regulaba el tema de baldíos en el marco de la adjudicación de tierras en la zona bananera (la cual no podía exceder veinte hectáreas). Este Decreto estableció una excepción a la adjudicación en el Artículo 2 de la Ley 25 de 1931 con relación a la Sierra Nevada.[13] En 1923 la legislación sobre baldíos señala a la Sierra Nevada como una zona de reserva (AGN, Fondo de Industria y Fomento, Baldíos, Tomo 74, Folio 111).[14]

Control territorial capuchino: resistencia desde el éxodo y la denuncia

A pesar de la presión de los colonos extranjeros y nacionales, el actor de presión por el control del territorio más importante fue la Misión Capuchina. Este actor no solo buscaba el control territorial sino ideológico, implantando técnicas disciplinarias y desculturación. Uno de los ejemplos más claros es la inauguración del Orfelinato Las Tres Avemarías en 1922. Retomando los términos de E. Goffman (1973) la Misión aparece en este contexto como una institución totalizadora y absorbente que abstrae a los arhuacos de su vida cotidiana manejando su tiempo,

---

adjudicación de baldíos en la Sierra Nevada de Santa Marta para fundar una finca de recreo para los padres encargados del Colegio: "En días pasados hice una excursión a la Sierra Nevada con el fin de fundar una finca que sirva a los Padres de este Colegio para descansar en clima más benigno de los ardores de este. Subí de Santa Marta por Cincinnati y llegué hasta la Colonia Militar, donde el Gobierno tiene unas 3.000 hectáreas […]. El sitio me gustó mucho y creo que sería fácil, dada su amabilidad y la del Señor Presidente, que nos cedieran 100 hectáreas de esos baldíos, para hacer nuestra finca y nuestra casita de vacaciones. Al Gobierno mismo le conviene que nosotros nos metamos por ahí, pues eso sirve de centro de atracción para la colonización. Le ruego, pues, informarme sobre los trámites que debemos seguir para conseguir ese pedazo de tierra, que al Gobierno le sobre; y aún para atender a los soldados que allí están cuidando, sería conveniente y para servir de tranca nacional (AGN, Fondo Ministerio de Industria y Fomento, Sección Baldíos, Tomo 67, Folio 166).

13 AGN, Fondo del Ministerio de Industria y Fomento, Baldíos, Tomo 74, Folio 480.

14 Como lo afirma Catalina Rodríguez: "De acuerdo con esto, el primer reconocimiento legal que alcanzaron estas comunidades sobre su territorio ancestral ocurrió en 1973 con la creación de la *Reserva Arhuaca* por medio de la Resolución 02 del 4 de enero de ese mismo año, presentando así una primera demarcación simbólica de territorio o *Línea Negra*. Después, a finales de los años setenta y principio de los ochenta se generaron nuevos procesos organizativos en la Sierra, los cuales dieron como resultado, por medio de la Resolución 0109 de 1980, la creación del resguardo kogui-malayo-arhuaco y en noviembre de 1983 la creación del resguardo arhuaco de la Sierra, constituido por Resolución 078. Finalmente, en 1994 se da la ampliación del resguardo kogui-malayo-arhuaco con más de 19.000 hectáreas entre las desembocaduras de los ríos Don Diego y Palomino hasta la orilla del mar, lo que se conoce como la lengüeta (OGT, 2009, p. 90-91; Rodríguez, en prensa).

sus rutinas y proporcionando un mundo propio. Estas prácticas de aislamiento son caracterizadas por Friede:

> Los misioneros […] arrancaban por la fuerza a los niños de las casas de sus padres y […] castigaban a los alumnos fugitivos, desnudándolos, amarrándolos sobre las mesas y azotándolos a vista y paciencia de los demás para escarmiento. Muchas veces los metían en calabozos a pan y agua. Niños que huían añorando el calor de su casa materna, eran afanosamente buscados por los semaneros indígenas y atados con lazos, obligados a correr durante horas detrás de los caballos que montaban estos semaneros. Similar suerte corrían los muchachos y muchachas adultos que huían para sustraerse a veces de un casamiento forzado (Friede, 1973, p. 109).

Es importante mostrar las tensiones que emergen en estas situaciones coloniales. La versión de Camilo Niño muestra una experiencia diferente en donde el sujeto encuentra espacios de autonomía, aun bajo una situación de dominación:

> Mis padres me enseñaron desde pequeño a respetar los sitios sagrados. Y para mí no había choque, estaba San Juan y San Sebastián que habían sido bautizados por los mamos. Y se hacían pagamento por todo, por la escarcha, el granizo etc.
>
> Siempre hay diferentes versiones. En la iglesia la gente festejaba la fiesta de sus patronos y pues los mamos, Maku Felipe bautizaba las imágenes. Igual para el bautizo se hacía en el Chungo, donde está hora la casa del Cabildo-Gobernador. En ese lugar el mamo, bañó los santos y bautizó a San Sebastián y a San Juan, para que cuidarán la naturaleza, el agua, que fueran como sus defensores. Igualmente, por ejemplo Seirón tenía mucha relación con los curas, para adivinar, antes se persignaban [Entrevista con Camilo Niño, líder arhuaco: entrevista etnográfica].

Para este dirigente indígena no existía conflicto entre los dos mundos a los que pertenecía. Al igual que aquellos mamos que bautizaban según la tradición propia a los santos de San Juan y San Sebastián, a Camilo Niño la vivencia en el Orfelinato no le generaba un sentimiento o experiencia de dominación. Por el contrario, durante nuestra conversación expresaba un sentimiento de pesar cuando tuvo que abandonar el Orfelinato ante la muerte de su madre para apoyar a su padre en la finca. Es importante resaltar que Camilo Niño fue parte de una

de las generaciones de niños entregados a los curas por voluntad propia, como una prolongación "natural" de la trayectoria familiar.

Sin embargo, según G. Sánchez (1977) es importante recordar que en el Orfelinato se prohibieron las prácticas tradicionales relacionadas con el vestido, el poporo o la lengua. Se impartieron capacitaciones en agricultura, carpintería, albañilería, culinaria y modistería según la división de los sexos y sus roles concebidos desde la obra misionera. Esto implicó un fraccionamiento interno de la comunidad de Nabusímake entre los "abajeros" y "los arriberos", el cual se materializó mediante la construcción de un muro separador. Muchas familias huyeron más allá de la Misión y de los inspectores de Policía y emigraron hacia Donachuy; en el oriente se fundó Serankúa; otros se desplazaron hacia Seinimin y otras familias permanecieron en la parte oriental de Nabusímake, en el Mamón y Atiquímaque.

Como lo hemos venido constatando con el trabajo de campo, aparecen discursos muy diversos frente a la presencia de los capuchinos. Para algunas familias la Misión y sus prácticas simbolizaron obstáculos que impedían la interacción social con otros actores, generando el éxodo de los miembros que no estaban dispuestos a someterse a las reglas impuestas (Goffman, 1973). En palabras de uno de los últimos estudiantes del internado, hoy profesor del CIED, Gregorio Izquierdo:[15]

> Los curas llegaron a Nabusímake después de la petición de un grupo de arhuacos que se fue a pie hasta Bogotá a entrevistarse con el presidente Concha para solicitar unos maestros. Entre esos arhuacos estaba un familiar mío, Duane Villafañe. Yo soy su bisnieto, pues él tuvo hijos con mi bisabuela: Ana Clara Izquierdo. Duane notó que los curas ofendían a los niños y fue a Valledupar, denunció y lo pusieron preso por orden de los misioneros. Según lo que me contaron, Quintín Lame estuvo en la Sierra por los años setenta [Entrevista con Gregorio Izquierdo, líder arhuaco: entrevista etnográfica].

---

[15] Gregorio Izquierdo nació el 8 de febrero de 1962 en el pantano sabanero. En 1970 perteneció a la última generación del internado de la Misión. Para sus padres, quienes habían pasado por la Misión, era una obligación dejar a los niños, pues fueron casados por los curas. Después de casarse, su padre José Trinidad Izquierdo Villafañe y su madre María Auxiliadora se instalaron en el pantano. Sus abuelos por el lado paterno y materno fueron de los primeros estudiantes de la Misión, "cuando los curas llegaron": Regimia Torres y Antonio Pérez y Víctor Villafanía. "Los curas de la Misión eran muy rígidos. Yo pasé dos años allá antes de que acabaran con el internado. Salí a los 23 años de la Misión". Actualmente este líder se desempeña como docente del CIED, colegio del pueblo arhuaco que asumió el proceso de educación propia tras la expulsión de los capuchinos [Entrevista con Gregorio Izquierdo, líder arhuaco: entrevista etnográfica].

En palabras de Sánchez, quien capitalizó los limbos jurídicos en términos de adjudicación de baldíos fue la Misión, que se apropió de las porciones más fértiles del valle:

> Donde se formó la huerta, que con trabajo de los niños internos, sostenía al "orfanato". Si bien resulta comprensible la manera como la práctica de la horticultura podría beneficiar a la "escolarización", lo que no es tan claro, es como las 3.500 hectáreas que los capuchinos acapararon al occidente de San Sebastián, podían cumplir ese mismo objetivo. Durante los períodos de "vacaciones muchos internos fueron conducidos hasta la hacienda "Santo Domingo" para hacer las labores de mantenimiento cuidado de potreros e instalaciones, molienda de caña (Sánchez, 1977, p. 151).

Es interesante contrastar lo anterior con documentos de los padres capuchinos. En el informe denominado *Las misiones católicas en Colombia. Labor de los misioneros en el Caquetá y Putumayo, Magdalena y Arauca, 1918-1919*, cuando se referían a San Sebastián de Rábago afirmaban:

> Al hablar de agricultura y sus progresos deseo hacer especial mención de su implantación y desarrollo en San Sebastián de Rábago, por la trascendencia que ello tiene. En carta del 10 de diciembre último me dice el Reverendo Padre Director: "Estamos sembrando aprisa. Tenemos ya bien sembradas y cultivadas cinco hectáreas de tierra. Para la Pascua pienso tendremos sembradas siete". En carta del 24 de abril me dice: "Estamos dedicados cada día más a la agricultura. Tenemos trabajando todos los días cuatro bueyes con el arado, rastrillo, etc.".

En carta del 14 de junio dice así: "La agricultura va viento en popa. Ya lo verá cuando venga. Se pesaron los frisoles de una sola mata y dieron una libra. La huerta de *Valencia,* bien cultivada y abonada, va a dar la mitad de la comida que se necesita. Ojalá no se olvide Vuestra Señoría del molino para hacer harinas de trigo y de maíz. El trigo que hemos sembrado está hermosísimo y el maíz que nos mandaron de Bogotá, lo mismo". Y ahora, en carta del 24 de julio me dice: "Hemos cosechado este año 25 quintales de papas y estamos sembrando unos ocho, de los que esperamos cosecha de doscientos cincuenta. Para agosto tendremos, Dios mediante, unos veinte quintales de garbanzos, más de dos y

media hectáreas de maíz de cosecha, trigo, habas, guisantes, etc. Hemos tenido una buena cosecha de frisol, procedente de unos 50 frisolitos que vinieron de España, hace dos años, los cuales rinden mucho y pronto. Los indios nos arrebatan esta clase de semilla (*Las misiones católicas en Colombia-labor de los misioneros en el Caquetá y Putumayo, Magdalena y Arauca, 1918-1919*).

Según Friede (1963) la Misión Capuchina poseía aproximadamente 3.000 hectáreas de tierra y entre 500 a 600 reses. En términos de los misioneros las huertas eran numerosas:

> Nuestra agricultura aquí en la Sierra Nevada de Santa Martha, ha sorprendido a las gentes, como si fuese el descubrimiento de una mina de oro. Tenemos las siguientes huertas:
> Huerta de Valencia (4 hectáreas)
> Huerta de Perusa (1 hectárea)
> Huerta de La Peña (15 hectáreas)
> Huerta Alvernia (1 hectárea)
> Huerta Tres Avemarías (25 hectáreas)
> Alguien que desconozca la SNSM creerá que nos hemos apropiado de todo el terreno y hemos dejado a los indios sin un palmo de tierra. No, nada más erróneo: nuestro deseo es que los indios cultiven también y esta es una causa de nuestros esfuerzos. Ojalá pudiese dictarse alguna disposición legal por la cual se le obligara a cada indio el cultivo de una hectárea de tierra: siendo estos mil, aún sobraría tierra bonísima para un millón de habitantes.

Prosigue el Informe:

> Estas que hemos enumerado no son nada: se pierden en la inmensidad de esta prodiga región, y son como un puntito blanco en un gran pizarrón de escuela.

Presentan como futuros proyectos:

> Acariciamos la idea de ver allí lo que ya es un hecho en los Orfelinatos de *Nazaret* y *San Antonio*. Alrededor del pueblo tengo vistas unas cien hectáreas de tierra para los que se han de casar. Comencemos en firme la fabricación de la nueva casa, porque todo lo que estamos ocupando ahora ha de servir para los casados. De modo que será una realidad no remota, a lo sumo dentro de

> un año, la celebración de matrimonios verdaderamente cristianos, sin estar sujetos a ceremonia paganas, entre los niños que hoy se educan en aquel establecimiento y, por lo tanto, el levantamiento de un pueblo nuevo con costumbres civilizadas y vida verdaderamente cristiana.
> Cuando comiencen los matrimonios en ss, dado el número de educandos y la edad que tienen ya, no se limitará a uno ni dos matrimonios, serán veinte o treinta, los que tengamos de celebrar. No es errado creerlo así y suponerlo de este modo: niños mayores de 16 y 17 años hay más de veinte y niñas mayores de 18, 19 años no bajan de treinta. Arreglar pues casas para toda esta gente, amueblarlas, etc., es muy serio y reclama poderosamente una suma no despreciable, con la que, ni soñarlo, contamos. Por esto hemos afirmado que este pensamiento nos tiene asustados y no vemos manera, fuera de una providencia especial, como efectuar esto (*Las misiones católicas en Colombia-labor de los misioneros en el Caquetá y Putumayo, Magdalena y Arauca, 1918-1919*).

Al igual que en la snsm, en el Putumayo los capuchinos ocuparon las mejores tierras del valle, constituyendo un cerco a las poblaciones indígenas de Sibundoy. Es interesante analizar la política misional colonizadora de fray Fidel de Montclair y su "teoría del desarrollo agrario":

> Todo lo contrario ocurre en los parajes que albergan numerosos propietarios: la tierra reviste un carácter más risueño, la multitud de pequeñas divisiones y la variedad de tonos que ofrece la diversidad de cultivos, le dan un aspecto singularmente simpático [...]. Con lo expuesto, en manera alguna intento significar que no debe haber grandes hacendados; muy al contrario; estoy persuadido de que sin ellos no podrían subsistir los pequeños propietarios. Necesitan estos de quien pueda darles la mano, facilitarles trabajo cuando sus brazos no son necesarios al cultivo de su heredad. Así, pues, la sociedad necesita de pobres y ricos, de pequeños y grandes propietarios y sería contrario a lo dispuesto por la Providencia Divina excluir cualquiera de estos dos importantes factores. Vayan, pues, al Valle de Sibundoy hombres adinerados y establezcan allí extensas fincas, pero no excluyan a los que deben formar la parte más numerosa de toda agrupación humana (Bonilla, 2006, p. 154).

Según Friede los conflictos territoriales en la snsm eran muy fuertes entre indígenas y colonos ya que las tierras bajas y fértiles habían sido ocupadas con

plantaciones de café y caña de azúcar. Había presencia de desplazados por la violencia que venían de Tolima y Santander. También existían fuertes actividades de contrabando.

Matrimonios mixtos y espacios para la recuperación de lo propio desde la resistencia cultural

Contrastando esta información con la historia oral reconstruida por la familia de Choli y Eder, dos alumnos de la EIDI, es interesante desarrollar algunas ideas. Choli nació el 8 de agosto de 1970. Es la segunda hija de Sebastián Torres y Josefa Conrado. Josefa, Chepa, pasó toda su niñez en la Misión Capuchina porque quedó huérfana a los 5 años.

> Yo no me acuerdo de cuando me llevaron a la Misión. Las niñas pequeñas teníamos un destino en la Misión. Teníamos que rezar, por la mañana, en la noche, todo el día. Nos levantábamos a rezar. Nosotras en la Misión pensábamos que era lo único que existía. También nos enseñaban matemáticas, a leer, historia, pero no la historia de aquí. Fue por eso que yo conocí la lengua y la tradición fue de adulta, porque mi mamá antes de morirse nunca me enseñó. En la Misión nos enseñaban a coser, a cocinar, a bordar [...] pero no mochilas, era más bien como para que uno supiera cómo tenía que atender al esposo. Nos enseñaban a planchar, a pegar un tejido, a cocinar arroz, sopa. Nosotras cocinábamos para los alumnos. Las monjitas colombianas lo querían a uno mucho y también las niñas mayorcitas lo cuidaban a uno. Yo era cantora y tenía un armonio. En mi época había seis monjas preparadas, una para la cocina y un cura, Atanasio de la Añora. También había dos frailes. El internado estaba dividido. Por un lado estaban los niños y por el otro las niñas. Por ejemplo, si a un muchacho le gustaba una niña, él le pedía a la monja y los ponían a charlar. Yo a los 18 años me casé con Sebastián Torres [Entrevista con Josefa Conrado, habitante: entrevista etnográfica].

La señora Chepa nos contaba que su esposo fue uno de los que luchó mucho para la recuperación de lo propio, con los mamos, en las Asambleas durante la presencia de los capuchinos. Comenzaron desde el inicio, bautizando a los niños con los mamos. Aquí es importante resaltar que tanto Chan y Chepa eran muy católicos. Él había estado en Bogotá y Fusa durante casi diez años antes de venir a la Misión y casarse con Chepa.

> La primera vez que mi papá me llevó al mamo ¡yo me asusté tanto! A uno le daba pena que lo vieran con la aseguranza y yo me la quité. Uno estaba como inocente. Él después comenzó a cambiar y no volvimos a misa. Eso nos costó. Íbamos a donde el mamo Concha. Cuando iba, yo iba con mi hermana y estaba asustada. El mamo me daba miedo; yo me ponía fría y empezamos el trabajo. Julio Izquierdo nos decía mucho que teníamos que ir al mamo, no aparentando. Mi papá no nos decía que no fuéramos a misa. Nos decía "ustedes decidan". Todos hicimos lo mismo y lo seguimos y hasta el día de hoy. A uno le queda como una inseguridad que uno no sabe qué decir, cuando uno nace con una historia y luego cambian tanto las cosas [Entrevista con Choli, estudiante EIDI: entrevista etnográfica].

Sebastián Torres, Chan, fue un importante líder del pueblo arhuaco, quien murió en 2006. Su historia empieza cuando los capuchinos lo mandan a Bogotá a los 11 años para que estudie con Radio Sutatenza "para que se volviera un líder". Sin embargo, no fue aceptado porque era muy pequeño. Jorge Plazas, un amigo de los curas en Valledupar, le propuso que se fuera hacia allá, en donde buscó un colegio de monjas y un trabajo para él. Así fue como Chan pudo cursar grado sexto en la Normal. Luego, hacia 1965, se fue a trabajar con los curas. "Los curas, cuando Chan empieza el proceso interno, lo criticaron mucho por desagradecido. Pues mi mamá y sus padres eran muy amigos y fue así como nos comprometieron. Los curas nos mandaron para aquí" [Entrevista con Josefa Conrado, habitante: entrevista etnográfica].

En este sentido, hay un trabajo muy importante por realizar con las familias arhuacas y con el análisis de la documentación sobre tierras de la Notaría Primera de Valledupar. Por el momento surgen diversas preguntas: ¿Qué estatus tenían las tierras e inmuebles entregadas a los matrimonios por los misioneros? ¿Qué valor jurídico tenían los documentos firmados por los casados al ser enviados a distintos lugares por los misioneros? Con el desarrollo de esta investigación trataremos de esclarecer estos puntos en los próximos meses.

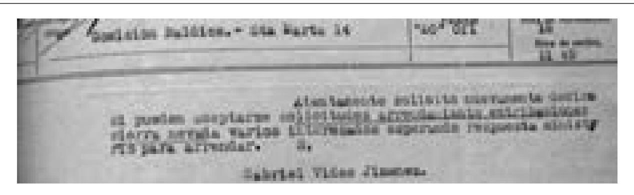
Institucionalidad débil y líneas de fuga: la Comisión Especial de Baldíos

Los datos de Sánchez presentes en el relato de Gregorio Izquierdo pueden ser contrastados con documentos oficiales encontrados en el AGN. La institución encargada de dar tratamiento a los conflictos en territorios baldíos era la Co-

misión Especial de Baldíos de Santa Marta. En comunicación de agosto 28 de 1931 al Ministerio de Industria, un funcionario de la Secretaría de Hacienda del Magdalena afirma:

> Últimamente han llegado a este despacho provenientes de ese Ministerio, varios expedientes de adjudicación de baldíos nacionales, en los cuales por medio de autos se ordena a la Gobernación pasarlos al Jefe de la *Comisión Especial de Baldíos* para que este rinda informes y practique algunas inspecciones oculares sobre los terrenos [...]. Como este empleado fue suspendido hace tiempo por Decreto Ejecutivo y la Comisión ya no funciona, espero que V. S. indique qué debe hacerse (AGN, Fondo Ministerio de Industria y Fomento, Baldíos, Tomo 74, Folio 238).

Fotografía 6. Comunicación



Fuente: AGN, Fondo del Ministerio de Industria y Fomento, Baldíos, Tomo 67, Folio 477

Este telegrama muestra que la Comisión de Baldíos no tenía claridad sobre la aplicación de la legislación vigente y que las solicitudes para entrar en la región eran numerosas. A pesar de la regulación existente, en muchos casos no se otorgaba el amparo de posesión ni a particulares ni a los indígenas arhuacos, quienes carecían de títulos. Así, los indígenas vivían en territorios baldíos sin haber legalizado su posesión, mientras los colonos[16] iban avanzando en la posesión y legalización de las tierras ocupadas.

Hacia la década del treinta la situación da un giro cuando los indios pierden las tierras de las veredas de Atánquez, Pueblo Bello y Alto Ariguaní (Friede,

[16] El origen de los colonos colombianos es oscuro: "En otras regiones los colonos eran de pura sangre indígena. Pero en el Atlántico, diversas comunidades indígenas carecían de título al territorio donde habían vivido desde los tiempos de la Colonia, bien porque el Gobierno español nunca creó Resguardos, bien porque los Gobiernos provinciales hubieran decretado su disolución" (Legrand, 1988, p. 44). La autora insiste en la imposibilidad de los colonos campesinos para titular sus tierras, pues tenían la obligación de contratar agrimensores para la medición y el levantamiento de mapas del territorio, pagar abogados, los costos del papel sellado, estampillas, registro de propiedad, viáticos de los testigos etc., sin tener en cuenta las interminables demoras en los trámites de las solicitudes.

1963). En este mismo período en el Putumayo se crea el vicariato, proceso que concuerda con un momento crucial de la historia colombiana: la terminación de la hegemonía política conservadora ejercida durante 45 años, con la llegada a la Presidencia de Enrique Olaya Herrera (Bonilla, 2006). En 1931 el procurador general afirma: "Hay una inseguridad casi absoluta de la propiedad privada por carencia de títulos originales por medio de los cuales esas propiedades hayan salido del poder estatal" (Legrand, 1988).

El Estado y el problema agrario

Como lo analizamos en el apartado anterior, en 1934 la situación de los baldíos constituía un problema nacional. Como para muchas de estas problemáticas, se optó por una solución jurídica. Por un lado, se estableció la revisión de los títulos de propiedad por parte del Ministerio de Industrias. En segunda instancia se debía iniciar un proceso de aclaración de la propiedad por parte de los tribunales. Es importante recordar que en este período se introduce la idea de la "función social de la propiedad". Es así como el presidente Olaya Herrera presenta un Proyecto de Ley en 1933 favorable para los pequeños colonos. A finales de 1933 el presidente López Pumarejo promulga la Ley 200 de 1936, que cambió el rumbo de la Ley Agraria orientada a la gran empresa agrícola.

El precedente judicial es la Ley 200 de 1936, la primera Ley de Reforma Agraria moderna en Colombia aprobada bajo la presidencia de Alfonso López Pumarejo

- Exigía a los propietarios de predios invadidos antes de 1935 que presentaran los títulos originales u otros títulos de prueba de propiedad (títulos coloniales, testamentos, sucesiones, etc.). En la práctica, esto confirió legitimidad a las usurpaciones de baldíos realizadas en el siglo precedente.
- Condicionó los derechos de los pequeños propietarios, al exigir en su Artículo 3 y darle validez a los títulos inscritos, otorgados antes de su expedición con tradición de dominio entre particulares al menos de 20 años (Machado, 1986).
- Adjudicación gigantesca de tierras baldías sin protección de los derechos de los pequeños cultivadores (Machado, 1986).

- Fomentó la ganadería extensiva.
- Si no existían documentos se consideraban baldíos.
- Los campesinos asentados podían pedir una “concesión gratuita” y se debía compensar mejoras a los colonos antes de desalojarlos.
- Posesión por prescripción: se redujo el período de treinta a cinco años.
- Se pedía al ocupante que demostrará que había actuado de buena fe.
- La Ley distinguió la propiedad privada de los baldíos y, según Legrand, favoreció a los propietarios.
- Estableció una “presunción de derecho” a favor de la Nación y anuló la Sentencia de la Corte Suprema de Justicia de 1926.
- Exigió como prueba de propiedad una cadena de títulos durante treinta años.
- Permitió los arrestos por sesenta días para los invasores que se oponían a los desalojos.
- Reintrodujo el concepto de función social de la propiedad privada para las propiedades no explotadas al cabo de diez años, las cuales volvían al dominio público.

Fuente: elaboración propia con base en datos de Legrand (1986)

La Ley 200 dejó a los campesinos más pobres que antes, pues permitió la expulsión de los arrendatarios y aparceros y la quema de ranchos; además, esta Ley impuso definitivamente una vía no distribucionista de la tierra, confiando en que la modernización incorporaría nuevas tierras de producción. Por otra parte, la política de tierras no estuvo acompañada de una política de fomento (Machado, 1986). El programa de parcelación buscó subdividir los predios en litigio para satisfacer a las partes en conflicto (Legrand, 1988, p. 188). Esta Ley 200 impuso definitivamente una vía no distribucionista de la tierra, confiando en que la modernización incorporaría nuevas tierras de producción. La política de parcelaciones fue utilizada para darle “un cariz democrático a las transformaciones de la agricultura” (Machado, 1986, p. 60). Durante el período comprendido entre 1926 y 1936 el Gobierno colombiano estuvo reflexionando sobre los requisitos de la prueba de dominio (Sentencia de la Corte Suprema de 1926).

Movilización social regional y nacional por la tierra

Con el fin de analizar la organización y las principales formas de resistencia de la comunidad arhuaca es importante centrarse en las dinámicas estatales, campesinas y organizativas que se presentaron en el ámbito nacional en torno a la legislación sobre tierras en manos del Estado. Estas dinámicas estuvieron marcadas por las reformas que se llevaron a cabo a finales del siglo y a principios de la década del veinte, respondiendo a la intención del Estado de lograr una transformación de las principales instituciones coloniales y sus estructuras económicas, artesanales y campesinas.

Los dos momentos mencionados son de gran importancia en la medida en que muestran claramente los períodos de apertura y modernización económica perseguida por el Estado colombiano mediante el establecimiento de leyes que buscaban la ampliación de las zonas de explotación económica, las cuales incentivaron la organización de pequeños grupos campesinos y sindicales que finalmente influenciaron la constitución de la Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Hacia la constitución de la Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta

A mediados de la década del veinte, en la zona bananera los colonos comienzan a afiliarse a sindicatos locales que representaban sus intereses (puertos, ferrocarriles, plantaciones). En 1930 funcionaba la Liga General de Colonos del Magdalena, la cual coordinaba grupos de colonos y ocupantes de la zona bananera con cerca de 3.000 miembros. Durante estos años se multiplicaron las ligas en Cundinamarca, Tolima, Caldas, Valle, Bolívar y Magdalena.

Fotografía 7. Delegación de indígenas arhuacos en la ciudad de Bogotá para pedirle al Gobierno protección contra los abusos de los misioneros capuchinos



Fuente: "Gente muy rebelde", Renán Vega (*Cronos*, 1924)

Como lo afirma Édgar Ricardo Naranjo en este libro, paralelo al proceso organizativo del Cauca y como producto de la adopción de mecanismos legales de movilización promovidos por sindicatos y organizaciones como la Federación de Trabajadores del Magdalena, se fundó la Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta en 1944.[17] Esta organización fue formalmente reconocida por el Estado y ejerció la función de representante legal de la SNSM ante el Estado colombiano a partir de este momento, facilitando la interlocución entre el pueblo arhuaco y las entidades del Gobierno por medio de comunicaciones y demandas basadas en el manejo y apelación al marco jurídico existente relativo a la protección de comunidades indígenas. De esta manera se logra la legitimación de las peticiones de la comunidad, en la medida en que cuanto mayor recurso

[17] La Liga Indígena fue el primer intento organizativo liderado por las autoridades del pueblo arhuaco, cuyo tema central de preocupación consistió en detener las transformaciones culturales y políticas que se vivían en el pueblo arhuaco por la presencia de la Misión Capuchina. La Liga Indígena estuvo liderada por arhuacos, como Vicencio Torres, que contaban con el apoyo y la aprobación de autoridades kogui y wiwa, lo que demuestra, entre otras cosas, la intención de unificar los intereses y fuerzas de todos los pueblos de la Sierra. Estos eran orientados por sus autoridades para la relación con los diferentes Gobiernos no indígenas con los cuales estaban entrando en contacto. Sin embargo, la fuerte persecución, sobre todo de los misioneros de San Sebastián de Rábago y las mismas fuerzas internas formadas por ellos, llevó a la disolución de esta primera organización. Tuvieron que pasar varias décadas para que se propusiera en la Sierra un nuevo intento de organización; era época de transformación en el país: acababa de caer la dictadura de finales de la década del cincuenta y nuevas políticas e instituciones se abrían paso. Se trataba de un contexto nuevo con las nuevas políticas de reforma agraria y la consecuente creación del Incora. Este entorno podía entenderse en palabras de Tarrow como un cambio en la "estructura de oportunidad política" (Tarrow citado en Keck y Sikkink, 2000, p. 25). Dichos cambios causaron entre otras cosas en la conformación de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), en la cual participaron muchos líderes indígenas. Esta situación impulsó la discusión interna para revivir procesos organizativos del pasado, de donde surge el Consejo Indígena Arhuaco (CIA), cuyos principales impulsores fueron Bienvenido Arroyo y Pastor Niño. La CIA retomó los objetivos de la LISNSM, así como la lucha por el territorio, lo que llevó a la creación de la Reserva Arhuaca en 1973, primer reconocimiento legal del territorio ancestral. Pero, al igual que la Liga Indígena, la CIA también sufrió los embates de la Misión Capuchina y de sus diversos aliados, pues para esa época ya existían varias generaciones de indígenas formados por los misioneros, los cuales eran usados por estos para imponer su poder sobre el resto de la comunidad. Al comienzo de la década del ochenta, nuevos logros adelantados por líderes como Ramón Gil Barrios, destacada autoridad wiwa, Luis Napoleón Torres, Ángel María Torres, Manuelito Alimako acompañados por mamos como el mamo Donki, el mamo Juan Moscote, el mamo Valencio Zarabata y el mamo Ceballos, entre otros, permitieron la conformación del resguardo kogui-malayo-arhuaco (Resolución 0109) y el Resguardo arhuaco (Resolución 078 de noviembre de 1983). Todo lo anterior permitió la consolidación de una nueva organización: la Confederación Indígena Tayrona (CIT). Así, la causa arhuaca fue el motor de la naciente organización, cuyo principal éxito fue la toma en forma pacifica de la Misión Capuchina en San Sebastián de Rábago. Este importante evento ocurrió en agosto de 1982 y se convirtió en el ícono de las luchas indígenas de finales del siglo XX para todos los pueblos indígenas de Colombia, pues en esos mismos días se estaba llevando a cabo el primer Congreso Nacional Indígena en Bosa (Cundinamarca), donde nació la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) (Rodríguez, en prensa).

a la normatividad y al lenguaje jurídico, mayor compromiso y vinculación del Gobierno en función de proteger el territorio indígena de la expansión de la colonización campesina.

Las principales problemáticas planteadas por la LISNSM estaban relacionadas con la protección y reconocimiento del territorio. Una vez conformada la organización que representaba formalmente al pueblo arhuaco ante el Estado colombiano, las peticiones giraron en torno al reconocimiento de un resguardo indígena, apelando a instrumentos jurídicos como la Ley 89 de 1890 y la Ley 60 de 1916, con los cuales se reclamaba la demarcación del resguardo a partir de la Línea Negra.

Interlocutores institucionales: Comisión de Asuntos Indígenas de Valledupar (CAIV)

Aunque las reclamaciones hechas por el pueblo arhuaco mediante la LISNSM logran una mayor vinculación del Gobierno nacional debido a una mayor inserción en el campo jurídico, no existía una entidad encargada de institucionalizar las demandas planteadas y que permitiera una interlocución con otras entidades estatales con el fin de encontrar soluciones. A partir de lo anterior, sumado a la poca efectividad frente a la solución de los problemas territoriales planteados por los indígenas, en 1963 se creó la Comisión de Asuntos Indígenas de Valledupar (CAIV) vinculada con la División de Asuntos Indígenas y adscrita al Ministerio de Gobierno, la cual permite una interlocución con diferentes instituciones del Estado como el Incora, la Corporación Autónoma de los Valles del Magdalena y Sinú y el Ministerio del Trabajo, entre otras entidades.

A partir de este momento, la CAIV funciona como un mecanismo formal de comunicación entre los arhuacos y el Estado colombiano, ya que por medio de ella las demandas planteadas por la comunidad son recogidas y representadas institucionalmente. No obstante, cabe resaltar que, como resultado de la revisión de comunicaciones entre líderes arhuacos y el Estado, se puede afirmar que las labores desempeñadas por la Comisión mediante la aplicación de figuras de autoridad como el "práctico agrícola", el "artesano" y la "mejoradora de hogar". Estos funcionarios incrementan e intensifican los problemas territoriales y divisiones en la comunidad. Tras el análisis de comunicaciones entre la comunidad arhuaca y el jefe de la División de Asuntos Indígenas,[18] es evidente que algunos

[18] "Nosotros los indígenas presentes ponemos en conosimiento ha usted de los problemas acontesidos por el Señor Sarmiento nos esta quitando la parte que nuestro padre Eliceo Niño nos dejo hunos

funcionarios como el "artesano" perseguían intereses personales diferentes a los de la División. Estos generaron relaciones cercanas con miembros del pueblo arhuaco que, dada su posición de liderazgo o autoridad, permitieron que dichos funcionarios cometieran abusos como la apropiación de tierras protegidas.

Dirigentes de los colonos: nuevos aliados políticos y formas de resistencia en la década del treinta

En medio de la depresión y la pérdida de la fuerza del movimiento laboral en las ciudades debido al desempleo, la causa de los colonos se vuelve interesante y estratégica para los políticos. Esto posiciona el tema en la agenda nacional. Según Legrand, la causa de los baldíos constituía un campo fértil para los esfuerzos de la organización rural, contexto en el cual aparecen actores emergentes: los organizadores políticos de izquierda radical con experiencia urbana, quienes dan un nuevo tipo de dirigencia a los colonos: a. Publicitan las quejas de los colonos. b. Descubren las usurpaciones en viejos títulos de propiedad. c. Promueven la coordinación entre grupos de ocupantes.[19]

En 1930 el Partido Comunista (reemplazo del Partido Socialista Revolucionario y competencia del URI en Cundinamarca y Tolima) desempeña un importante rol de organizador rural. Como miembro de la Internacional Comunista, el Partido Comunista (PC) se consideraba a sí mismo como una organización marxista-leninista revolucionaria, la cual daba prioridad a la cuestión agraria: "El contenido de la revolución consistirá principalmente en la solución del problema agrario, aboliendo todos los vestigios de feudalismo y entregando la tierra a quienes la trabajen directamente" (Sánchez, 1977).

Es interesante recordar que en 1934 el PC nombra como candidato a la presidencia a Eutiquio Timoté, pero un año más tarde el Partido se lamentaba ante la Internacional de que "sus miembros fueron mayoritariamente campesinos

terrenos y el Artesano se ha hecho dueño […]" (AGN, Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 211, Carpeta 1935).

[19] Los movimientos de ocupación constituyeron la base de una verdadera reforma agraria popular, los cuales, como nueva forma de propuesta campesina, tuvieron dificultad de articulación entre los grupos, fuerte fragmentación regional, objetivos limitados y orientación legalista. Para Legrand (1988) este movimiento presentó un desafío directo al predominio del latifundio en Colombia; se diferenció de los indígenas, porque estos reclamaban tierras comunales y de los arrendatarios debido a que buscaban mejorar los términos de sus contratos de trabajo (por ejemplo, en Quindío, Valle del Cauca, Huila, Vélez, región del Sinú y zona bananera). Entre 1928 y 1934, United redujo la superficie cultivada en un 75%. Los desempleados de la compañía iniciaron un proceso de ocupación de las parcelas en nombre de los colonos (10.000 hectáreas ocupadas).

e indígenas y no obreros urbanos" (Legrand, 1988, p. 171). Aunque en casos como el del Sumapaz el PC alentó las tomas revolucionarias de tierra, nunca puso en duda oficialmente los títulos de propiedad de los hacendados. Legrand describe esta posición como "negligencia", cuya causa radica en dos cuestiones: 1. Las regiones organizadas por el PC no eran propiamente regiones de baldíos (como por ejemplo en el Tequendama). 2. El PC tenía un repudio por la orientación "legalista" de los invasores. Empero, el Comité Central del Partido alentaba a los grupos comunistas surgidos en las provincias a que se involucraran en los conflictos regionales. El Partido Liberal (PL) también manifestó su interés por los ocupantes. Enrique Olaya Herrera, como presidente en 1931, autorizó la sindicalización de los trabajadores urbanos y rurales. El PL y los sindicalistas liberales de izquierda buscaban contrarrestar la influencia de los comunistas en las áreas rurales con esta Ley. Cabe recordar, como lo hace Legrand, que en 1931 el Ministerio de Industrias estaba controlado por los liberales, lo que permitió el establecimiento de sindicatos y cooperativas campesinas patrocinadas por el Gobierno.

La situación en el territorio arhuaco: la fuerza de las Juntas de Acción Comunal

Durante la conversación con Camilo Niño, sakuku mayor del pueblo arhuaco e hijo de egresados de la Misión, pudimos comprobar por medio de su relato que los curas entregaban tierras a los casados por la Iglesia. Sus padres se fueron para Donachuy y allí se casaron. Los curas les dieron una huerta y una casa en el año 1934. No obstante, en el marco del proceso de recuperación, su padre se vuelve mamo al igual que los hermanos de su abuelo. El tipo de tenencia de la tierra bajo estas cesiones informales del territorio deberá ser desarrollada por medio del análisis de fuentes de la Academia de Historia de Valledupar encontradas y ahora en proceso de sistematización. De acuerdo con nuestras conversaciones con los líderes, al salir de la Misión después del matrimonio, los recién casados firmaban una documentación a los curas. Niño, tercero entre siete hijos, se crio en la Misión al lado de dos de sus hermanos. Cuando su madre muere intempestivamente tiene que abandonar la Misión para trabajar al lado de su padre. Al narrarnos su experiencia en la Misión, afirma que en su época había entre sesenta y ochenta niños y niñas, que realizaban todas las actividades por separado. Toda la población de la Misión, infantes, curas, monjas y trabajadores debían ser alimentados con el trabajo en la huerta.

> A mí me tocó poco, pero en las primeras épocas de la Misión traían los guajiros, motilones, atánqueros y se hacía cruce de indígenas. Cuando yo estuve no aceptaban gente de afuera. Prohibían la lengua para que la gente aprendiera el castellano. Todos hablaban a escondidas y mantenían su tradición. Mis papás, por ejemplo, hablaban la lengua. Cuando yo estuve había dos curas, tres frailes. Estos frailes eran agricultores. También entre los estudiantes muchos salieron como carpinteros, alfareros, ebanistas, hojaldreros. La puerta de la iglesia la hicieron estudiantes de esa época. Mi papá era alfarero. Toda la loza de la iglesia fue quemada ahí mismo; mi papá quemó todo eso. Eso estaba hecho de chusque y de barro de más arriba. Los curas en la época de mi papá iban a buscar a los indígenas cuando se volaban. Yo duré como unos cuatro años, del 48 al 51 [Entrevista con Camilo Niño, líder arhuaco: entrevista etnográfica].

Durante la revisión de documentos de archivo pudimos constatar que en el Fondo del Ministerio de Industria y Fomento, Sección de Baldíos, no hay una sola referencia a los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Se habla de sus territorios, sus recursos, los colonos, los extranjeros que quieren entrar al territorio, los funcionarios del Gobierno que lo visitan y quienes tienen la gestión, pero nunca se menciona a la población indígena. Nos interesa tomar las palabras de Sánchez:

> En la geografía de nuestro país, la Sierra Nevada de Santa Marta no se considera como el hábitat de algunas comunidades indígenas, a pesar de que históricamente lo ha sido por siglos. Más bien se prefiere entenderla como una frontera agropecuaria del capitalismo, modo de producción dominante dentro de nuestra actual estructura económica [...]. De hecho, el capital agrario, oficial o privado, tiene como tarea la disolución de la economía tribal (Sánchez, 1977, p. 2).

El autor afirma que el aparato estatal, sus instituciones y la legislación han subordinado y, nos atreveríamos a decir, invisibilizado la organización tradicional arhuaca, en muchos casos generando traslapes y concurrencias para suplantarla, causando a su vez divisiones en dicha organización y el dominio político sobre ella con el fin de "integrar" a la población indígena en los planes de desarrollo económico del país y de la región andina. Según lo que recuerda Gregorio Iz-

quierdo y lo que le contaron sus padres, los curas tenían aproximadamente cinco hectáreas y cría de ganado, aproximadamente 5.000 cabezas. Para gestionar las tierras y el ganado los misioneros nombraban a los estudiantes de la Misión como administradores y los enviaban a zonas aledañas.[20]

Retomando el relato del profesor Izquierdo es posible tener elementos de comprensión sobre cómo funcionaba la expansión de la obra más allá del Orfelinato.

> Los curas mandaron a Enrique Pacheco hace como cincuenta años a la zona del pantano en Nabusímake para administrar la tierra donde vivimos; aquí donde estamos. Mis abuelos llegaron al pantano y desde esa época la casa y la tierra se ha trasmitido de generación en generación [Entrevista con Gregorio Izquierdo, líder arhuaco: entrevista etnográfica].

En esa época, cuando el padre colombiano Javier Rodríguez llegó a la Misión, surgieron líderes clandestinos como Pastor Niño, Vicencio Torres y Duane Villafañe. En Las Cuevas estaba Dionisia Alfaro. Las reuniones de los mamos se hacían a escondidas para evitar castigos y encierros. Según le contaban sus padres, Gregorio relata que "ponían a hacer filas a los mayores para motilarlos y los amarraban" en la Misión. Por esto los mayores se organizaban clandestinamente. Desde el año 1970, para Gregorio la Misión se volvió "una colonia española". Todos los curas, las monjas, los administradores de las huertas, todo era dirigido por ellos. Solamente había unos cuantos colombianos, como el padre Javier, las enfermeras, algunas educadoras. En ese momento los curas españoles deciden sacar a las monjas colombianas y a un médico colombiano. Las españolas estaban en varias zonas como Las Cuevas, Jewrwa, Jordán y Nabusímake. Gregorio denomina este acontecimiento como el "florero de Llorente" para que se iniciara el proceso de expulsión.

El dirigente explica cómo se complejizaron las relaciones entre los distintos miembros de la comunidad durante el proceso previo a la toma y luego de la expulsión de los capuchinos. Había varias regiones, como La Caja o Las Cuevas, en donde la presencia de la Misión siguió durante dos años después por petición de la gente. Los misioneros manejaban todo: la educación, la salud, la justicia

[20] Actualmente existen casas de la Misión en Santo Domingo, San Francisco, Prosperidad, Avemaría, Vindiva. Tal vez Prosperidad es el lugar donde hay más construcción realizada en la época de la Misión (Diario de Campo, Ángela Santamaría, febrero 2012, Nabusímake).

interna; por ello hay tantas historias de persecución a gente que debió huir. Gregorio afirma que no solo estaban los misioneros; también había pentecostales y evangélicos, pero a estos grupos no se les sacó y sigue siendo fuente de conflicto. Durante nuestra conversación Gregorio enfatizaba que "era muy difícil entender todo esto, pues nosotros estábamos muy apegados a los curas [...] y cómo los iban a sacar […]". Tiempo después, cuando salieron, afirma: "Ángel María nos preguntó '¿están con nosotros o no?' y fue ahí que yo me decidí y dije que sí".

Brotes de revuelta y prácticas represivas en la década del sesenta

En este período el Estado colombiano organizó una reforma agraria que preveía la creación de reservas indígenas (Ley 135 de 1961), según la cual los lineamientos estratégicos para adelantar el proceso eran: a. Dotación de tierras a campesinos carentes de ellas. b. Adecuación de tierras para incorporarlas a la producción. c. Dotación de servicios sociales básicos y otros apoyos complementarios.

Fotografía 8. Departamento del Magdalena, 1955



Fuente: agn, Sección Mapas y Planos, Mapoteca 1, Número 25

Como lo muestra el mapa, es importante tener en cuenta que distintas políticas económicas sobre la producción de la tierra (ganadería, algodón, café, madera, banano, etc.) generaron importantes intereses productivos en los territorios del Magdalena y Cesar para el Gobierno colombiano entre 1950 y 1960. De manera directa había interés en estas tierras que colindan con la Sierra Nevada de Santa Marta, lugar donde habitaban los indígenas iku, koguis, wiwas y kakuamos. Los antecedentes de la destinación de tierras a este tipo de actividades agrícolas podrían estar relacionados con la política de baldíos, que buscaba fomentar el desarrollo del país aportando soluciones para la Nación y no para los indígenas.

Se creó también el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora) como establecimiento público encargado de la gestión en la materia y organismos como el Consejo Nacional Agrario, el Fondo Nacional Agrario (FNA) y la figura de los procuradores Agrarios. Este organismo desarrollaba simultáneamente una política de división de resguardos. En este contexto, el Estado colombiano creó en 1960 la Dirección de Asuntos Indígenas, Minorías y Rom (DAIRM) en el Ministerio del Interior.

A pesar de que dicha Ley determinaba la conversión de los pequeños arrendatarios y aparceros en propietarios de las porciones de tierra que habían trabajado, no estaba dotada de dispositivos que la hicieran viable. Como lo dijimos, la dependencia del Ministerio del Interior generó espacios de interlocución entre el Estado y los pueblos indígenas, buscando las garantías de los derechos de estos pueblos. Esta institución se creó como consecuencia de la presión internacional al Estado colombiano en el marco de la firma del Convenio de la OIT en 1957 y la denuncia de la violación de los derechos humanos de los pueblos indígenas. No obstante, las históricas luchas indígenas dejaron inactiva la concertación con el Estado por varios años. A pesar de la existencia de este espacio, la "Ley de los arrendatarios y aparceros, incluyó a los indígenas, pero no desde su cosmogonía".

Desde hace aproximadamente veinte años, el pueblo iku –arhuaco– comenzó a relacionarse con el Estado, teniendo presente la recuperación y ampliación de su territorio a partir de la orientación de los mamos y en relación con la Línea Negra. En algunas ocasiones se ha utilizado la vía internacional para la obtención de recursos de organizaciones internacionales para tal fin (Comunicación personal con Luz Elena Izquierdo, junio de 2012).

A pesar de lo anterior, la aprobación de la Ley 1 de 1968, De los Arrendatarios y Aparceros, contribuyó a agilizar los trámites y consagró nuevas causales de expropiación. Uno de sus principales objetivos consistía en fortalecer la reforma

agraria mediante la organización campesina. Pese a ello, las distintas medidas tomadas por el Incora implicaron un empeoramiento de la situación para los campesinos e indígenas, sobre todo en el Cauca, pues los propietarios los desalojaron de sus predios para evitar la adjudicación de tierras o la reclamación por el pago de mejoras.

Otro acontecimiento importante consistió en la adopción de la Convención 107 de la OIT sobre los derechos de los pueblos indígenas en 1957 (Ley 31 de 1967) para hacer frente a las denuncias sobre la violación de los derechos de campesinos en el marco de los procesos de recuperación de tierras y la represión de las luchas populares. Las luchas indígenas entre los años 1960 y 1970 conocieron una fuerte represión, la cual pervivió hasta principios de la década del ochenta, en particular bajo el gobierno de Julio César Turbay, (1978-1982) y se tomaron múltiples medidas para reprimir el proceso de organización política y las luchas por la autonomía indígena (Laurent, 2005; Mora *et ál.*, 2010).

Como lo afirma el antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco, al final de la década del cincuenta e inicios de la del sesenta, las expulsiones de los terrajeros en el Cauca continuaron en el marco de la expedición de la Ley 1 de 1961 y Ley 135 de 1968 de la Reforma Agraria. Durante este período, la estrategia gubernamental en materia de organización campesina se cristalizó con la creación de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC).

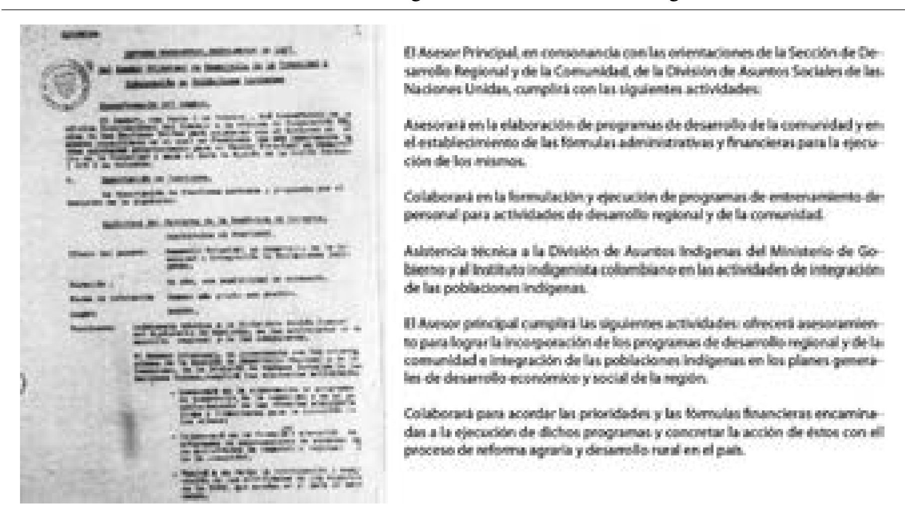
En 1970 alrededor de doscientos guambianos y nasas crearon otro sindicato a causa de las tensiones internas: el Sindicato del Oriente del Cauca, retomando la experiencia del Comité de Lucha, fundado principalmente sobre la idea de la recuperación (Vasco, 1990). A pesar de sus dificultades, este proceso constituye el origen del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), la primera organización indígena del país (Muelas y Urdaneta, 2005; Gros, 2000).

Visibilidad del indígena como actor del desarrollo regional

Por medio de las políticas y programas de las diferentes divisiones del Ministerio de Gobierno, como la DAI y la División de Acción Comunal, se empieza a visibilizar al actor indígena como un actor importante en el proceso de desarrollo y transformación de la economía nacional y regional en la zona andina, ya que a partir de la inclusión de las comunidades indígenas de la SNSM en las políticas productivas del Estado, se lograría un aumento tanto en la producción de bienes agrícolas de exportación como en el grado de desarrollo rural. Esta misión emprendida por la DAI estaba orientada por un asesor principal en Desarrollo de la Comunidad e

Integración de Poblaciones Indígenas, el cual seguía parámetros establecidos en el escenario continental por la División de Asuntos Sociales de la ONU.

Fotografía 9. Informe trimestral enero-marzo de 1968 del asesor principal en Desarrollo de la Comunidad e Integración de Poblaciones Indígenas



El Asesor Principal, en consonancia con las orientaciones de la Sección de Desarrollo Regional y de la Comunidad, de la División de Asuntos Sociales de las Naciones Unidas, cumplirá con las siguientes actividades:

Asesorará en la elaboración de programas de desarrollo de la comunidad y en el establecimiento de las fórmulas administrativas y financieras para la ejecución de los mismos.

Colaborará en la formulación y ejecución de programas de entrenamiento de personal para actividades de desarrollo regional y de la comunidad.

Asistencia técnica a la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno y al Instituto indigenista colombiano en las actividades de integración de las poblaciones indígenas.

El Asesor principal cumplirá las siguientes actividades: ofrecerá asesoramiento para lograr la incorporación de los programas de desarrollo regional y de la comunidad e integración de las poblaciones indígenas en los planes generales de desarrollo económico y social de la región.

Colaborará para acordar las prioridades y las fórmulas financieras encaminadas a la ejecución de dichos programas y concertar la acción de éstos con el proceso de reforma agraria y desarrollo rural en el país.

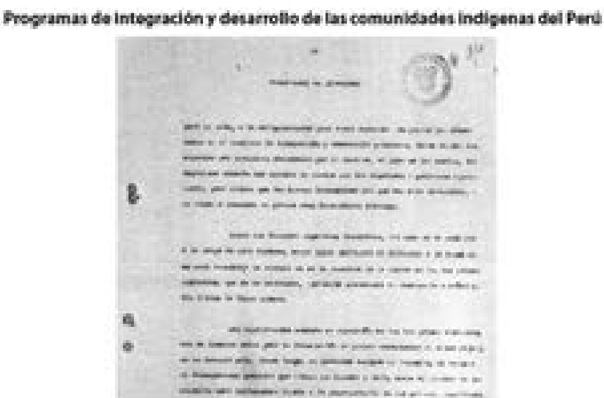
Fuente: AGN, Fondo del Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 211, Carpeta 1939

Teniendo en cuenta el informe presentado por el asesor principal es posible afirmar que la inclusión discursiva de comunidades indígenas no respondía directamente a una preocupación estatal por la situación de dichas comunidades; por el contrario, respondía a orientaciones y programas establecidos por instituciones internacionales como el sistema de Naciones Unidas e imponía modelos y fórmulas que permitieran la ejecución de programas de "desarrollo regional" en territorios indígenas de América Latina, asesorados y controlados por Acción Andina y el Banco Interamericano de Desarrollo (AGN, Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 211, Carpeta 1932; Carpeta 1935), alejándose de las realidades del pueblo arhuaco en cuanto a los métodos agrícolas tradicionales, entendidos bajo los planes de desarrollo económico y social como mecanismos "atrasados" que debían ser mejorados por el práctico agrícola.

Retomando a Sánchez, en este sentido, al igual que el religioso, el discurso estatal perseguía el pensamiento tradicional, identificándolo con conceptos como "atraso", "miseria" e "ignorancia", los cuales representaban para el Estado un obstáculo en el proceso de desarrollo del país y por consiguiente debían ser superados con programas de integración y desarrollo de las comunidades indí-

genas, basados y orientados por organizaciones internacionales como las ONU y la OIT. Como lo veremos en el siguiente documento, este último organismo concede una beca para que un funcionario del Ministerio de Gobierno realice estudios y observaciones en países como Ecuador y Perú, en donde ya se venía implementando este tipo de programas.

Fotografía 10. Informe presentado por el jefe de la Sección de Asistencia y Protección Indígena, Jaime Valencia Valencia, 1967



Programas de integración y desarrollo de las comunidades indígenas del Perú

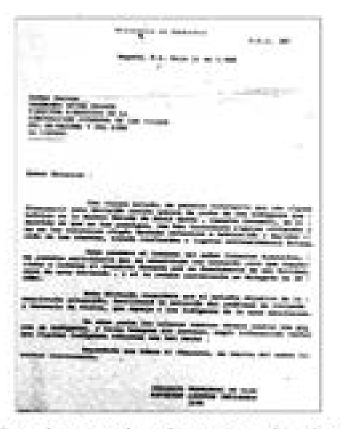
s experiencias puestas en ejecución en los dos países visitados, son de inmenso valor para la formulación de planes encar
ados al mismo objetivo en nuestro país. Desde luego, el problema indígena en Colombia, no reviste la desesperante graved
ue tienen en Ecuador y Perú, donde el proceso de desarrollo está íntimamente ligado a la incorporación de sus grandes c
unidades indígenas a la vida nacional. Pero para las zonas marginales de la sociedad colombiana, programas de este tipo p

Fuente: AGN, Fondo del Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 211, Carpeta 1932

La aplicación por parte del Gobierno colombiano de los programas de integración de las comunidades indígenas en los procesos socioeconómicos del país se presenta a partir del establecimiento de estrategias dirigidas por la DAI del Ministerio de Gobierno. Mediante la CAIV esta división es la encargada de implementar figuras como el práctico agrícola, el artesano y la mejoradora de hogar en territorio arhuaco, las cuales no solo cumplían la función de protección e integración, sino que buscaban reemplazar las figuras típicas de la Misión Capuchina. Así, estas trataban de recuperar el control estatal sobre dicho territorio que ejercían los modelos implantados por los capuchinos. Para llevar a cabo este proceso, la DAI apoyaba su trabajo sobre los marcos establecidos por la recién creada Corporación Autónoma Regional del Valle del Magdalena (CAR), encargada de fijar los límites geográficos entre el sector agrícola-productor y las zonas forestales protegidas mediante la Ley 2 de 1959, así como de ejercer la administración sobre los recursos del territorio.

Empero, no existía la suficiente coordinación entre estas entidades del Estado encargadas de proteger a la población indígena que se encontraba en el territorio de su competencia, lo cual puede ratificarse con los documentos encontrados en el AGN. Estos hacen referencia a la necesidad de buscar estrategias comunes que permitieran resolver los problemas de tenencia de la tierra en territorio arhuaco.

Fotografía 11. Oficio del día 22 de mayo de 1968, dirigido por el jefe de la División de Asuntos Indígenas, Gregorio Hernández de Alba, al director Ejecutivo de la Corporación Autónoma de los Valles del Magdalena y del Sinú, Hernando Reyes Duarte



Con atento saludo, me permito informarle que con alguna frecuencia esta División recibe quejas de parte de los indígenas que habitan en la Sierra Nevada de Santa Marta, reserva forestal, en el sentido de que se les persigue, les han incendiado algunas viviendas y no se les reconoce ningún derecho referente a habitación y explotación de las tierras, siendo confinados a lugares extremadamente áridos.

Como conozco el interés del señor Director Ejecutivo, me permito solicitarle que se constituya una comisión para que inspeccione e informe al respecto formada por un funcionario de esa Entidad, otro de esta División, y si le parece conveniente un delegado de INCORA.

Esta División considera que el estudio objetivo de la mencionada situación, facilitará la solución del problema de vivienda y tenencia de tierra, que aqueja a los indígenas de la zona mencionada.

De otra parte los colonos cometen abusos contra los grupos de indígenas, y talan bosques sin permiso, según información verbal que algunos indígenas Arhuacos nos han hecho.

Fuente: AGN, Fondo del Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 211, Carpeta 1935

Asimismo, los programas establecidos por la DAI refuerzan las prácticas de dominación con programas de higiene, educación, capacitación, asesoría legal y fomento económico. Estas figuras fueron implementadas en la SNSM respondiendo a la necesidad del Estado de integrar la población indígena a las dinámicas económicas del país y "mejorar las condiciones de vida consideradas como precarias para el Estado". Estas figuras fueron utilizadas por los funcionarios del Gobierno, los colonos e incluso por algunos indígenas para dividir a la población y aumentar la magnitud de los conflictos entre colonos e indígenas, tal como se

le da a conocer a Gregorio Hernández de Alba, jefe de la División en el informe presentado en julio de 1968.

Resistencia arhuaca en medio de la colonización religiosa y la implementación de la política de desarrollo regional del Gobierno

> *En una Comisión que convocó La Comisión en las Cuevas, a la cual asistió un centenar de adultos entre hombres y mujeres, no se elevaron quejas. Se pudo observar el gran respeto de que gozan los mandones, "mamas", "cabildos" o "Liga", como indistintamente se designa a la autoridad* (Friede, 1963, p. 23).

Teniendo en cuenta los programas de integración de comunidades indígenas mencionados y con el fin de recuperar la autoridad y los territorios entregados a la Misión Capuchina en la SNSM, por medio de la DAI el Estado envía sus representantes al territorio arhuaco. En este contexto, los funcionarios mencionados son encargados de acompañar y "guiar" a los indígenas arhuacos. Esta "guía" se centraba en el proceso de desarrollo regional mediante la implementación de procesos de producción agrícola o el mejoramiento de condiciones de vida, como respuesta estatal frente a las "precarias" condiciones en que se organizaban y construían las viviendas tradicionales en la región andina, siguiendo directrices internacionales de las ONU y del BID.

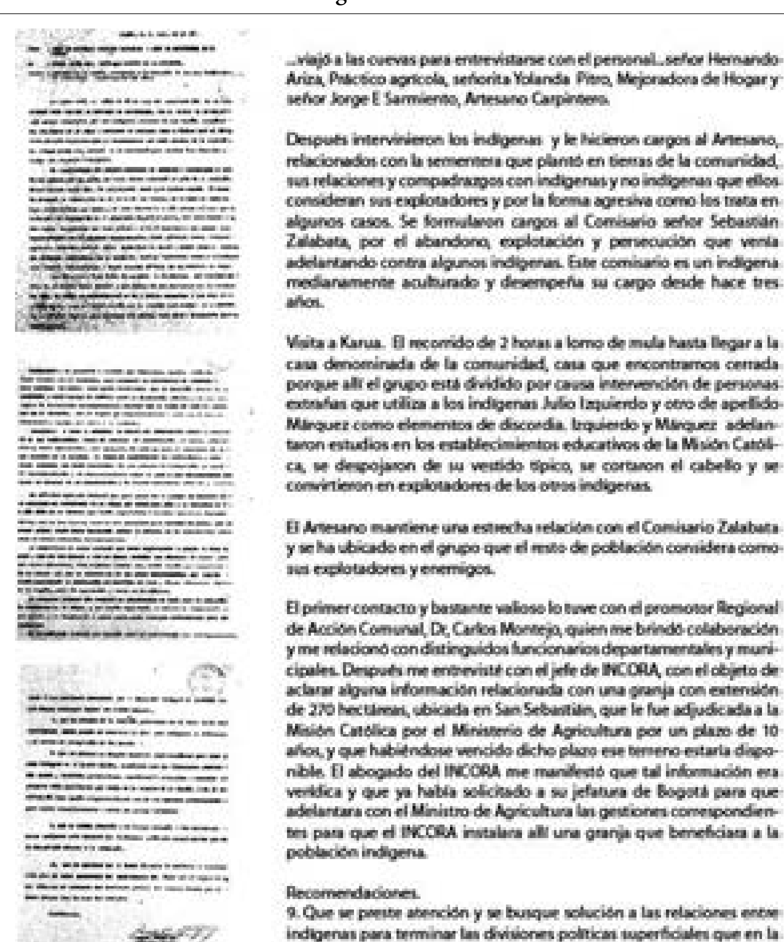
La DAI funcionaba como la entidad encargada de llevar a cabo la integración de la comunidad indígena arhuaca en los procesos de desarrollo económico y social de la región. Como lo hemos expresado, esta División empezó a funcionar como puente entre el Estado y el pueblo arhuaco, ya que los abusos cometidos por indígenas y no indígenas se convertían en demandas recibidas y representadas por ella. Por ejemplo, en el informe presentado a continuación queda claro que algunos indígenas se quejan y exponen cargos no solo frente a los funcionarios de la CAIV, sino también frente a algunos indígenas que han pasado por las instituciones de la Misión Capuchina y que, según este documento, se han convertido en explotadores de los otros indígenas.

Por un lado, la labor de la CAIV era valorada por el pueblo arhuaco en la medida en que representaba un mecanismo directo de comunicación con representantes del Estado, ante quienes se podían plantear las principales demandas y peticiones de la comunidad. Por otro lado, esta entidad funcionaba como interlocutor ante otras entidades competentes como el Incora. Es necesario resaltar

que dicha labor incrementó las divisiones en la comunidad en tanto aumentaba las figuras de autoridad existentes en el territorio, siendo estas aprovechadas por algunos indígenas, no indígenas y funcionarios de la Comisión para generar divisiones internas. Esta dinámica de división puede verificarse en el informe de la visita a la Comisión de Asuntos Indígenas de Valledupar presentado en 1968.

Informe de la visita practicada a la Comisión de Asuntos Indígenas de Valledupar, julio 10 de 1968

Fotografía 12. Informe



...viajó a las cuevas para entrevistarse con el personal...señor Hernando Ariza, Práctico agrícola, señorita Yolanda Pitro, Mejoradora de Hogar y señor Jorge E Sarmiento, Artesano Carpintero.

Después intervinieron los indígenas y le hicieron cargos al Artesano, relacionados con la sementera que plantó en tierras de la comunidad, sus relaciones y compadrazgos con indígenas y no indígenas que ellos consideran sus explotadores y por la forma agresiva como los trata en algunos casos. Se formularon cargos al Comisario señor Sebastián Zalabata, por el abandono, explotación y persecución que venía adelantando contra algunos indígenas. Este comisario es un indígena medianamente aculturado y desempeña su cargo desde hace tres años.

Visita a Karua. El recorrido de 2 horas a lomo de mula hasta llegar a la casa denominada de la comunidad, casa que encontramos cerrada porque allí el grupo está dividido por causa intervención de personas extrañas que utiliza a los indígenas Julio Izquierdo y otro de apellido Márquez como elementos de discordia. Izquierdo y Márquez adelantaron estudios en los establecimientos educativos de la Misión Católica, se despojaron de su vestido típico, se cortaron el cabello y se convirtieron en explotadores de los otros indígenas.

El Artesano mantiene una estrecha relación con el Comisario Zalabata y se ha ubicado en el grupo que el resto de población considera como sus explotadores y enemigos.

El primer contacto y bastante valioso lo tuve con el promotor Regional de Acción Comunal, Dr. Carlos Montejo, quien me brindó colaboración y me relacionó con distinguidos funcionarios departamentales y municipales. Después me entrevisté con el jefe de INCORA, con el objeto de aclarar alguna información relacionada con una granja con extensión de 270 hectáreas, ubicada en San Sebastián, que le fue adjudicada a la Misión Católica por el Ministerio de Agricultura por un plazo de 10 años, y que habiéndose vencido dicho plazo ese terreno estaría disponible. El abogado del INCORA me manifestó que tal información era verídica y que ya había solicitado a su jefatura de Bogotá para que adelantara con el Ministro de Agricultura las gestiones correspondientes para que el INCORA instalara allí una granja que beneficiara a la población indígena.

Recomendaciones.
9. Que se preste atención y se busque solución a las relaciones entre indígenas para terminar las divisiones políticas superficiales que en la actualidad afectan a la población.

Fuente: AGN, Fondo del Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 211, Carpeta 1935.
Ángel Reyes Roa, sociólogo asesor de la División, dirige este informe al jefe de División Asuntos Indígenas y jefe de comisiones de la misma

En este documento se evidencia que la institución desempeñó un rol de puente entre el Estado y los líderes de la comunidad arhuaca. De igual forma, sirvió como interlocutor ante entidades como el Incora y el Ministerio de Agricultura. La entidad implementó la política de recuperación territorial como base de las políticas de desarrollo regional del Estado, la cual implicaba el ejercicio del control territorial y de la soberanía cedida a los misioneros capuchinos por más de cincuenta años en la SNSM. Hacemos referencia al caso de la Granja Agrícola Experimental creada en la zona gracias a la intermediación de Pedro Castro, político de Valledupar. La extensión de 270 hectáreas ubicada en San Sebastián de Rábago (Nabusímake) había sido adjudicada a la Misión Capuchina por un período de diez años. Apelando al cumplimiento de los términos legales y buscando su recuperación, el Estado colombiano intentó poner término a dicha adjudicación con el fin de aprovechar este territorio en los planes de mejoramiento de prácticas agrícolas.

Como lo muestra el anterior documento y contrastándolo con el trabajo de Friede, Reichel-Dolmatoff y Vicencio Torres existía durante este período una multiplicidad de autoridades representantes de distintos intereses y poderes: de los capuchinos, de la comunidad arhuaca en resistencia, del Gobierno nacional y departamental. Esta multiplicidad de actores causaba divisiones entre la comunidad ya que, como puede verse en el documento, el "comisario" (indígena) en compañía del "artesano" (funcionario de la CAIV), dos autoridades impuestas explotaban y perseguían a otros indígenas alejados de las relaciones de compadrazgo con las autoridades estatales. Estos funcionarios operaban en las concentraciones más importantes como Las Cuevas (hoy Simonorwa). Allí coexistía por ejemplo una escuela para niños indígenas, una casa para los maestros y otra destinada para la LISNSM; había otra para la cárcel y otra para la Comisión de Asuntos Indígenas. En otras concentraciones importantes como Donachuy, Cirancua, Roma, Atiquímaque y La Caja funcionaban escuelas y casas destinadas para el cabildo y los mamos (Friede, 1963).

A pesar de la fuerte presencia capuchina, los arhuacos, como en toda "situación colonial", lograban espacios de resistencia como la aplicación de formas de justicia propia por medio de sus autoridades.

Autoridades y prácticas políticas de los arhuacos

Concentraciones indígenas	Autoridades propias y prácticas políticas
San Sebastián de Rábago	– Cabildo – Mamos – Protector de indios – Inspector de Policía indígena – Justicia propia: resarcimiento mediante la entrega de sumas de dinero, obligación de trabajar en una chacra, devolución o entrega de una gallina o un buey o ternero, "robados" para el consumo. – Promotores de Acción Comunal
Las Cuevas	– Liga de Indígenas de Sierra Nevada. – Justicia propia: cepo – Cabildo – Mamos – Práctico agrícola – Mejoradora de hogar – Artesano carpintero
Donachuy	– Mamos: "En Las Cuevas, lo mismo que en Donachuy, La Caja y Atiquímaque se observa una perfecta armonía entre la tradicional autoridad de los 'cabildos' y los nativos" (Friede, 1963, p. 23).

Fuente: elaboración propia con base en datos de Friede, Torres, Reichel-Dolmatoff

La convivencia de diversas autoridades en este territorio generaba una situación bastante anómala, pues la delimitación de los distintos poderes no era clara.

Fotografía 13. Visita a Pueblo Bello, cabildo Manuel Torres y alcalde de Valledupar



Fuente: Academia de Historia, Valledupar, exposición de febrero de 2012

Los conflictos eran remitidos a Las Cuevas (donde funcionaba la LISNSM) y eran pocos los asuntos indígenas que trataba el inspector de Pueblo Bello (Friede, 1963). Según el autor, a la cabeza de la LISNSM figuraban un indio y una india: Dionisia Alfaro. Ambos hablaban y escribían la lengua castellana, pues habían sido alumnos de la Misión Capuchina.

> Tienen gran ascendencia sobre los Indios, debido a sus indudables dotes de literato y a sus actuaciones pasadas a favor de la tribu. Ejercen sus oficios gratuitamente y hace varios años fueron elegidos por aclamación. Son ellos quienes arreglan las pequeñas diferencias surgidas entre los nativos, los condenan al cepo, les imponen multas [...] y sus decisiones son aceptadas incondicionalmente. Así, por ejemplo, de acuerdo con un documento fechado en 1956, dos indias fueron puestas en el cepo por haber abandonado a sus maridos. Hace poco tiempo atrás, un indio, de quien se sospechaba que había incendiado la casa de otro, fue colocado en el cepo durante varios días a pan y agua, sin preceder juicio ni pruebas concluyentes, sino mera decisión de este "cabildo". Pues los arhuacos, pese al secular contacto con los blancos y la prolongada influencia de los misioneros, siguen aferrados a sus tradiciones y acatan el tradicional sometimiento a sus mandones (Friede, 1963, p. 22).

En este pasaje Friede está hablando de Dionisia Alfaro y su hermano. Hace unos meses tuvimos la posibilidad de conversar con Germán Hernández,[21] uno de los hijos de Dionisia, quien es cabildo de la región de ampliación. Nació en Pueblo Bello en 1957 y realizó sus estudios de primaria en Simonorwa con las españolas de la Misión Capuchina y luego continuó en convenio con el Comité de Cafeteros en el Bachillerato Agrícola Cenicafé. Es el séptimo entre diez hijos y quedó huérfano a los 7 años.

> Mi mamá pasó como veinte años en la lucha. Nació en 1937 en Nabusímake y murió como de 75 años. Ella fue egresada de la Misión, fue una de las

[21] A los 18 años Germán Hernández se casó. En ese momento comienza realmente su trabajo con la comunidad. Durante los años siguientes fue nombrado secretario en Simonorwa, mientras conforma su familia por seis hijos. En 1997, con la creación del municipio de Pueblo Bello, se lanza al Concejo: "Saqué setecientos votos. Creo que ha sido la mejor votación hasta hoy" [Entrevista con Germán Hernández, líder arhuaco: entrevista etnográfica].

> primeras estudiantes. Allá se casó con un wayuu, Bernabé. A él le regalaron el apellido, un arriero de apellido Hernández. Éramos muchos y como mi mamá estuvo en la lucha, salía mucho y a nosotros nos criaron otras señoras. Me acuerdo mucho que, por ejemplo, la viruela me tocó pasarla solo; me dio mucho trabajo. Cuando ya podía transmitirme la historia sobre la lucha ya estaba muy enferma, entonces yo aprendí por otras personas, pues ella no pudo contarme mucho.
> Sé que mi mamá se asesoraba mucho de los mamos. Ella no tenía plata, la gente le aportaba para viajar, para caminar, la comida, para hacer el bastimento [Entrevista con Germán Hernández, líder arhuaco: entrevista etnográfica].

Germán heredó de su madre un capital militante. Su escolarización y formación inicial tuvo muchos tropiezos, puesto que tuvo que trabajar para ganarse la vida durante gran parte de su infancia y juventud. Al dialogar hace unos meses con Florentino, uno de los estudiantes de la Escuela originario de Simonorwa, nos contaba sobre la lideresa:

> Cuentan que Dionisia había estudiado en la Misión, por eso era la única mujer que hablaba bien el español cuando invitaron a una mujer arhuaca en representación de la comunidad a un evento. Ella no usaba el traje tradicional. Cuentan que para el viaje entre las mujeres juntaron cuentas, collares y una manta para que ella pudiera viajar [Entrevista con Florentino Ariza, estudiante EIDI: entrevista etnográfica].

La Inspección de Policía: la reapropiación de una institución externa

Para comprender la importancia de esta institución y su paso por ella entre los líderes arhuacos es importante analizar la experiencia personal de Camilo Niño, quien inició su liderazgo en compañía de Chema Mestre mediante el proceso de organización de Acción Comunal y la construcción de caminos y puentes.

> Éramos como sesenta personas que llegábamos a trabajar. La comida la poníamos nosotros y las mujeres cocinaban. Nos dedicábamos como una semana a trabajar con mucha alegría. Con la Acción Comunal llegaron las Escuelas Radiofónicas de Sutatenza. Los cabildos en esa época se reunían

> mucho. En esa época yo seguía trabajando con mi papá y él me llevaba por muchos caminos a cuidar los burros. Yo iba mucho por el camino de Pueblo Bello [Entrevista con Camilo Niño, líder arhuaco: entrevista etnográfica].

Según Niño, la Inspección se institucionalizó con el primer inspector Apolinar Izquierdo en 1935. Siendo él inspector, cercaron el espacio de la escuela (antes Misión) como reserva de lucha.

> Yo fui inspector en La Caja como en 1969. Así duré como veintiún años de inspector de Policía entre Jewrwa y Nabusímake. En el 48 había dos inspectores Clemetrio Crespo, Miguel Torres en los cincuentas. En la Inspección de Policía se intercambiaban indígenas de manta que habían sido educados por la Misión y eran nombrados por la Alcaldía de Valledupar. Como inspector de Policía yo tenía que atender casos de muertos, de lesiones personales y presentar esos casos a Valledupar [Entrevista con Camilo Niño, líder arhuaco: entrevista etnográfica].

Su narrativa permite conocer cómo funcionaba la institución antes de que la estructura del cabildo gobernador con su Mesa Directiva fuese implementada después de la expulsión de la Misión en 1982. El puesto de inspector era muy importante. Integró la Mesa Directiva Arhuaca desde varios cargos: secretario general, fiscal, tesorero, comisario, cabildo, inspector y miembro del Comité de Educación y Salud. Como inspector también se encargaba de problemas de la comunidad relacionados con los linderos, las huertas, los animales o las desavenencias entre el marido y la mujer.

> Por ejemplo, en el año 1950 me tocó conocer un asesinato por defensa personal; en el 1970 un indígena que mató a la compañera. Pero antes no eran comunes los asesinatos. Ahora los muertos son todos los años. La gente de afuera ha traído muchos vicios. Yo tenía que encargarme del levantamiento de cadáveres para responder a la justicia ordinaria. Yo creo que esta situación es por la falta de pagamentos y entonces empieza a cobrar el Arumaku [Entrevista con Camilo Niño, líder arhuaco: entrevista etnográfica].

Paralelamente a las instituciones propias existían las que representaban al Estado colombiano. A continuación presentamos algunas de las más importantes:

Instituciones de la administración pública

Concentraciones indígenas	Instituciones públicas
San Sebastián de Rábago	– Sede de la Misión Capuchina: un edificio extramuros. – Iglesia. – “Orfelinato”. – Escuela para niños indígenas – Cárcel e Inspección de Policía.
Las Cuevas	– Escuela para niños indígenas – Cárcel – Comisión Permanente de Asuntos Indígenas
Donachuy	– Escuela para niños indígenas

Fuente: elaboración propia

En este cuadro buscamos presentar de manera resumida las principales instituciones administrativas en cabeza de la Misión Capuchina y el Estado colombiano. En primer lugar encontramos la Inspección de Policía. Hacia 1960 solo existían ocho Comisiones Permanentes de Asuntos Indígenas, una de las cuales estaba situada en Valledupar. Esta Comisión representaba al Estado colombiano en la zona. Como lo afirma Friede, esta institución reemplazó la bandera de la LISNSM por la bandera nacional y por la bandera de color verde y blanco, emblema de la Junta de Padres de Familia recién establecida por la misma Comisión.

De acuerdo con Friede, los arhuacos vivían en los territorios baldíos sin haberse preocupado por legalizar su propiedad. Por su parte, “los civilizados” avanzaban sobre esos terrenos, obteniendo títulos legales de propiedad, por vía de adjudicación de baldíos o por amparos de posesión.

El resguardo como dispositivo de protección de la autonomía

Según Viloria de la Hoz (2005) la reserva arhuaca se constituyó en 1974, con un área cercana a 196.000 hectáreas ubicada en los departamentos de Cesar –municipios de Valledupar y Pueblo Bello– y Magdalena –municipios de Fundación y Aracataca–. En 1980 se crearon los Resguardos kogi-malayo en los departamentos de Magdalena y La Guajira, con un área inicial de 364.840 hectáreas, la cual fue ampliada posteriormente en 19.200 hectáreas.

Los territorios más fértiles eran y son las partes planas como Nabusímake, las cuales son muy escasas. En la Sierra Nevada de Santa Marta solo se podían permitir las plantaciones como los cafetales, cacaotales o árboles frutales. Nabusímake era considerado como centro de acopio. En 1949 los dirigentes indígenas habían

hecho la solicitud de la compra de estas tierras por conducto del personero,[22] quien se dirigió al jefe de División de Tierras del Ministerio de Agricultura, enfatizando la necesidad "que existía de delimitar un resguardo, cosa de evitar los continuos rozamientos entre indios y 'civilizados" (Friede, 1973, p. 102). Por lo general no conocían la Ley. En términos de Legrand, en 1920 el Ministerio de Agricultura tenía "oficinas públicas que carecen en su totalidad de las leyes y los decretos pertinentes al ramo de baldíos y como la mayoría de los funcionarios son individuos sin ninguna ilustración, a diario se cometen innumerables errores" (Legrand, 1988, p. 106).

Según Friede, el resguardo no fue creado; no obstante, los linderos establecidos se respetaron relativamente dentro de un "pacto de caballeros". Los conflictos se exacerbaron en el marco de la apertura de la carretera de El Alguacil y de Atánquez. El historiador cita una nueva petición para la constitución del resguardo ante la División de Asuntos Indígenas en septiembre de 1962. Los puntos más álgidos en términos de conflictos son: veredas de Karua, Potrerillos y Las Cuevas.

> Nosotros le pedimos ese gran favor sobre el clamor que le hacemos, pues estamos enteramente resentidos por las explotaciones de los civilizados y sobre todo del Cura de SSR [ya] que por el cura vino esa carretera y la carretera nos ha perjudicado de una manera escandalosa (Friede, 1973, p. 165).

La carta expone el llamado de las mujeres arhuacas, principalmente, contando con 38 firmas de ellas, por ser las más afectadas. Se denuncia otro tipo de agresiones como el impacto ambiental de la sequía en los manantiales, la descomposición de los arroyos, la pérdida de las sementeras, café y otros cultivos, el robo de leña por parte de los colonos quienes afirman que son propiedad nacional por ser territorios baldíos, los atropellos por parte de los soldados, la violación de las mujeres, el robo de animales, herramientas y dinero. "El cura dice que vino de su tierra, dejando todo para enseñarnos. No, eso no. Ellos vinieron a explotarnos y nada más. Ellos vinieron por interés al negocio, que ni buena alimentación les dan a los escolares" (Friede, 1973, p. 167).

---

[22] Para Legrand (1988) era frecuente que los funcionarios públicos locales provinieran de grupos sociales no educados y poco prestigiosos. Por lo general, debido al clientelismo político estos funcionarios defendían los intereses de los grandes propietarios y de las élites políticas locales, a quienes debían su nombramiento y ascenso. Sin embargo, como podemos observarlo para el caso del personero en cuestión, este hizo gestiones importantes para la constitución del Resguardo arhuaco.

La carretera, la Liga Indígena y las prácticas de acción colectiva: 1950

Hacia mediados de la década del cincuenta, la actividad de la Liga fue revivida debido al fracaso de la Granja Agrícola ubicada en Nabusímake por Pedro Castro. Luego, estas tierras se restituyeron a los capuchinos y no a los indígenas. El Ministerio de Telecomunicaciones decidió construir una torre de retransmisión en el cerro de El Alguacil (lugar sagrado considerado por los indios como la tumba del gran cacique Cacaravico o de adoración de Kakaruaviku, el dios bueno de los arhuacos). Frente a este proyecto los indígenas organizaron acciones de protesta en 1962. Pese a ellas, la obra siguió. También se construyó la carretera de Pueblo Bello hasta El Alguacil y en este momento los misioneros solicitaron la construcción de un ramal hasta San Sebastián (estas carreteras fueron construidas por el Ejército nacional).

La carretera implicaba la entrada de los "civilizados" y conflictos territoriales (pérdida de las tierras). Ante esta decisión, los arhuacos ejercieron prácticas de acción colectiva como: ataque a la misión enviada, ataque a uno de los "agrimensores", denuncias contra el Ejército por atropellos, "desafueros". Entre 1962 y 1963 una comisión de indígenas presentó denuncias en Bogotá ante la División de Asuntos Indígenas, la cual fue acompañada por tres miembros de la Federación de Trabajadores del Magdalena.

A modo de conclusión

Con la expulsión de la Misión Capuchina en 1982, el Gobierno arhuaco se va consolidando. La Mesa Directiva, con el cabildo gobernador y los mamos, constituye la institución más importante. Sin embargo, con la creación del municipio de Pueblo Bello algunos dirigentes como Camilo Niño fueron encargados de participar en política local.

> Después de todos estos años con el municipio, algunos arhuacos entramos en la política local: Clodomiro, Germán Hernández. A mí me escogió la comunidad de aquí; aunque a mí no me ha gustado la política, en la época de Celso Vides hice política. Yo no quería, pero a mí no me gusta tirar la toalla. Fui entonces concejal de Pueblo Bello, con la votación más alta: "el concejal más votado". Tuve 500.000 votos de los bunachis; es la tercera parte para elegir alcalde. Pero me tocó un alcalde contrario. Hicimos coalición con Pepe Pianeta, pero no cumplió nada. Nosotros éramos cinco y ellos

> eran seis; éramos oposición. Hicimos dos reuniones de coalición. Se nos escondía y cuando lo encontrábamos no nos concretaba nada [Entrevista con Camilo Niño, líder arhuaco: entrevista etnográfica].

La experiencia de Camilo Niño, desde la oposición en el Concejo de Pueblo Bello, muestra la complejidad de participar en política cuando se ha formado en otra tradición política. El lenguaje, los repertorios de acción y la estructura de movilización para retomar los términos de Tarrow (citado en Keck y Sikkink, 2000), eran muy distintos y casi incompatibles.

> Yo hablaba desde un discurso de conservación de la Sierra, el agua y ese discurso a ellos no les sonaba, no les interesaba. Por ejemplo, en Solera hay trece nacederos y están dañando todo eso. Yo les decía que si seguían así, en diez años se iban a secar esos nacederos. Yo insistía en que se reubicara a esa gente. Nadie me puso atención. Pero uno le enseña a la gente que quiere aprender, a la que no es imposible. Pero la gente decía "eso es chochería". En el Concejo no les interesaba nada de democracia, derechos humanos. Yo trataba de hablar de esos temas, pero lo único que les importaba era el dinero. Como en el pueblo saben que el arhuaco tiene peso y aquí teníamos el sakuku mayor como de palabra, pero en la práctica no. En un encuentro de concejales vi que desde afuera hay más reconocimiento. La politiquería es eso: "venga nos tomamos un tinto, compadre", pero nada más. Nos utilizan para mostrarnos. Hablan del poporo, pero no hay políticas para ayudar al pueblo indígena y menos cuando se dice que estábamos en contra del municipio [Entrevista con Camilo Niño, líder arhuaco: entrevista etnográfica].

Como lo muestra el líder, hay una incompatibilidad de lenguajes y una fuerte dificultad para reconvenir las demandas arhuacas con las de otros sectores sociales. Además, aunque la constitución del municipio debió ser concertada con los arhuacos, ya que el municipio formaba parte del resguardo reconocido en el año 1980, aquella fue aprobada como resultado de la unión entre las élites políticas de Valledupar, que veían en ella un fortín político. La iniciativa fue de Villazón Pimiento. La comunidad arhuaca decide entonces votar NO para la constitución del municipio. Pese a todo, ganó el SI. Aunque se acudió a la acción de tutela, el Consejo de Estado falló favorablemente al municipio. Distintos líderes arhuacos denunciaron problemas de corrupción en el Alto Tribunal. "Nosotros

no estábamos de acuerdo con el municipio; ese municipio debería tener una vocación ambiental, un enfoque desde el desarrollo propio y desde la permanencia cultural" [Entrevista con Camilo Niño, líder arhuaco: entrevista etnográfica].

Referencias

AGN, Fondo de Industria y Fomento, Baldíos, Tomo 74, Folio 111.

AGN, Fondo del Ministerio de Industria y Fomento, Baldíos, Tomo 67, Folio 477

AGN, Fondo del Ministerio de Industria y Fomento, Baldíos, Tomo 74, Folio 433

AGN, Fondo Ministerio de Industria y Fomento, Sección Baldíos, Tomo 67, Folio 166.

AGN, Fondo Ministerio de Industria y Fomento, Sección de Baldíos, Tomo 74, Folio 217.

AGN, Ministerio de Fomento, Sección Baldíos, Tomo 52, Folio 33.

AGN, Ministerio de Fomento, Sección Baldíos, Tomo 55, Folio 525.

AGN, Ministerio de Fomento, Sección Baldíos, Tomo 57, Folio 223.

AGN, Ministerio de Fomento, Sección Baldíos, Tomo 58, Folio 105.

AGN, Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 211, Carpeta 1935.

Basset, Y. (2011), "Las circunscripciones especiales: ¿Unas instituciones obsoletas?", en *Análisis Político*, No, 72.

Bonilla, V. (2006), *Siervos de Dios, amos de indios: el Estado y la misión capuchina en el Putumayo*, Popayán, Universidad del Cauca.

Fals, O. (1976), *Capitalismo, hacienda y doblamiento. Su desarrollo en la costa atlántica,* Montería, Punta de Lanza.

Friede, J. (1963), *Problemas sociales de los arhuacos. Tierras, Gobierno, misiones*, Monografías sociológicas No. 16, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Friede, J. (1973), *La explotación indígena en Colombia bajo el gobierno de las misiones. El caso de los arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Bogotá, Punta de Lanza.

Goffman, E. (1973), *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu.

Gros, C. (2000), *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad*, Bogotá, ICAHN.

Iglesia Católica. Vicariato Apostólico de Caquetá (1919), *Las misiones católicas en Colombia. Labor de los misioneros en el Caquetá y Putumayo, Magdalena y Arauca, 1918-1919*, Bogotá, Imprenta nacional.

Keck, M. y Sikkink, K. (2000), *Activistas sin fronteras: redes de defensa en política internacional*, México D. F., Siglo XXI.

Laurent, V. (2005), *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998*, Bogotá, Icanh.

Legrand, C. (1988), *Colonización y protesta campesina en Colombia (1850-1950)*, Bogotá, Universidad Nacional.

Machado, A. (1986), *Políticas agrarias en Colombia, 1900-1960*, Bogotá, Centro de Investigaciones para el Desarrollo.

Mora, A., Naranjo, É., Rodríguez, G. y Santamaría, Á. (2010), *Conflictos y judicialización de la política en la Sierra Nevada de Santa Marta*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario.

Muelas, D., Santamaría, Á. y Sosa, J. (2012, febrero), [Camilo Niño, líder arhuaco: entrevista etnográfica]. Grabación en audio.

Muelas, D., Santamaría, Á. y Sosa, J. (2012, febrero), [Choli, estudiante EIDI: entrevista etnográfica]. Grabación en audio.

Muelas, D., Santamaría, Á. y Sosa, J. (2012, febrero), [Entrevista con Hans, residente de la SNSM: entrevista etnográfica]. Grabación en audio.

Muelas, D., Santamaría, Á. y Sosa, J. (2012, febrero), [Florentino Ariza, estudiante EIDI: entrevista etnográfica]. Grabación en audio.

Muelas, D., Santamaría, Á. y Sosa, J. (2012, febrero), [Germán Hernández, líder arhuaco: entrevista etnográfica]. Grabación en audio.

Muelas, D., Santamaría, Á. y Sosa, J. (2012, febrero), [Gregorio Izquierdo, líder arhuaco: entrevista etnográfica]. Grabación en audio.

Muelas, D., Santamaría, Á. y Sosa, J. (2012, febrero), [Josefa Conrado "Chepa", habitante: entrevista etnográfica]. Grabación en audio.

Muelas, L. y Urdaneta, M. (2005), *La fuerza de la gente*. *Juntando recuerdos sobre la terrajería en Colombia*, Bogotá, Icahn.

Reichel-Dolmatoff, R. (1991), *Los ika: Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia: notas etnográficas: 1946-1966*, Bogotá, Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia.

Sánchez, G. (1977), *Las ligas campesinas en Colombia: auge y reflujo*, Bogotá, Tiempo presente.

Torres, V. (1978), *Los indígenas arhuacos y "la vida de la civilización"*, Bogotá. América Latina.

Vasco, L. (1990), *Jaibaná embera y chamanismo*. *Cultura embera*. Memorias del simposio sobre cultura embera. V Congreso Colombiano de Antropología, Medellín, Organización Indígena de Antioquia.

Vega, R. (2002). *Gente muy rebelde*. *Indígenas, campesinos y protestas agrarias*, Tomo 2, Bogotá, Pensamiento Crítico.

Viloria, J. (2005), "Sierra Nevada de Santa Marta: economía de sus recursos naturales", en *Documentos de trabajo sobre Economía Regional*, No. 61, Cartagena, Centro de Estudios Económicos Regionales CEER Banco de la República.

Entre los límites de la autonomía indígena y los procesos de intermediación legal: emergencia de la representación política del pueblo arhuaco ante el Gobierno colombiano en el marco del conflicto por la tierra y la demarcación de la Línea Negra

Édgar Ricardo Naranjo Peña[*]

Introducción

La configuración espacial del territorio en la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM) se constituyó a partir de un proceso diferenciado de interpretaciones sociales, culturales, económicas y políticas que agudizaron las divergencias entre los pueblos indígenas asentados en este espacio (kogui, arhuaco, wiwa, kankuamo) y los grupos no indígenas (colonos campesinos, misioneros religiosos y funcionarios del Estado), quienes fueron llegando a esta zona por razones económicas y políticas. En esta medida, las múltiples visiones que se entretejían sobre el territorio se fueron encontrando y a raíz de esto los conflictos socioculturales comenzaron a emerger. La visión de los foráneos centrada en el control del territorio para desplegar acciones de homogenización cultural y promover el desarrollo productivo y comercial de la región chocaban con las concepciones que los pueblos indígenas se habían transmitido de generación en generación en torno al centro común de su existencia, de su historia y de su cultura: el territorio ancestral.

* Politólogo de la Universidad del Rosario. Investigador júnior del Centro de Estudios Políticos e Internacionales (CEPI). Correspondencia: anaxtasis@hotmail.com

Desde esta perspectiva, al unísono del progreso económico y la trasmisión de una religión de carácter universalista, los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas intentaron ser relegados, ocultados y perseguidos en el momento en el que los límites de su territorio empezaron a ser transgredidos. Los saberes propios fueron sometidos (Foucault, 1996) y subsumidos en un orden social, político y cultural de carácter "homogéneo" (Balibar y Wallerstein, 1991), factor que ejerció sobre los pueblos indígenas de la SNSM una violencia simbólica (Bourdieu, 1999) en la que las lógicas del poder y la dominación cultural se reproducían desde una óptica estructural (Wolf, 2001).

En el caso específico del pueblo arhuaco, debido a la expansión de la colonización campesina y el control que ejercía la Misión Capuchina, las prácticas culturales que durante años habían constituido la identidad indígena estaban siendo cuestionadas, refutadas y prohibidas; en palabras de Foucault (1996), descalificadas. Dentro de este contexto, la única posibilidad de retornar a lo propio, de reconstituir todas aquellas dinámicas sociales y culturales tradicionales que se estaban perdiendo se podía develar por medio de la recuperación del territorio.

En esta medida, en la búsqueda de la autonomía centrada en la demarcación de su territorio a partir del reconocimiento legal de la Línea Negra, las autoridades arhuacas lograron establecer una comunicación con el Gobierno colombiano, la cual se vio fortalecida a partir de la intervención de la Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta (LISNSM), reconocida por la comunidad y de la Comisión de Asuntos Indígenas de Valledupar (CAIV), aceptada por el Estado colombiano. Con base en ello, puede afirmarse que con la intermediación legal de LISNM y la CAIV se diversificaron las rutas de acción y de representación política del pueblo arhuaco ante el Gobierno colombiano en el marco de las discusiones internas sobre los conflictos territoriales y la demarcación de la Línea Negra.

Para sustentar esta afirmación se hace necesaria la reconstrucción de aquellos discursos colectivos (pueblo arhuaco), organizacionales (LISNSM) e institucionales (CAIV), que desde lo tradicional, lo legal y lo político se vieron íntimamente relacionados en torno a la demarcación de la Línea Negra. Cabría destacar que la reconstrucción del caso en mención se documentará a partir de las fuentes primarias encontradas en el Archivo General de la Nación (AGN) y en las fuentes secundarias recogidas en los documentos de Juan Friede y de la autoridad tradicional Vicencio Torres Márquez.

El artículo se estructurará de la siguiente manera: en la primera parte se describirán las discusiones internas de las autoridades del pueblo arhuaco frente a

los conflictos territoriales y la Línea Negra. En el segundo segmento se analizará el proceso de incidencia legal puesto en marcha por la LISNSM ante el Gobierno colombiano en función de visibilizar la problemática de tierras en la región y propender por la demarcación de la Línea Negra. Por último se examinarán las comunicaciones emitidas por la CAIV ante la División de Asuntos Indígenas (DAI) del Ministerio de Gobierno frente a la propuesta territorial de la demarcación de la Línea Negra discutida en su momento por las autoridades del pueblo arhuaco.

1. En búsqueda de la unidad y el reconocimiento del territorio ancestral

A partir del asentamiento de nuevos actores sociales en la SNSM[1] y la imposición de autoridades políticas[2] en los territorios indígenas, el interés sobre el control de la tierra y su posterior usufructo se fue incrementado de tal modo que muchos de los territorios ocupados por los arhuacos[3] fueron apropiados por los colonos de forma directa e indirecta, debido a que desde una perspectiva legal el resguardo no se había constituido y por ende todas estas tierras eran baldías (Friede, 1963). En función de esta problemática socio-jurídica, la fragmentación del pueblo arhuaco comenzaba a reflejar una necesidad de reconocimiento territorial de carácter gubernamental,[4] capaz de reunificar las particularidades étnicas[5] que los hacían diferentes en los límites establecidos por las autoridades tradicionales (mamos) (Vasco, 2002).

---

1 El proceso de migración y posterior asentamiento de sectores no indígenas en la SNSM se puede reconstruir a partir de la identificación de dos experiencias: la primera se manifestó con la llegada de los misioneros de la orden capuchina (1916) y la segunda se materializó con el arribo de los campesinos provenientes de las sabanas de esta serranía.

2 Por ejemplo, la imposición por parte del alcalde de la ciudad de Valledupar del inspector de Policía indígena.

3 Anteriormente los indígenas arhuacos estaban asentados en lo que hoy se conoce como Pueblo Bello.

4 El reconocimiento gubernamental se podía lograr a partir de la incidencia que los comunicados escritos por las autoridades del pueblo arhuaco y la LISNSM tuvieran dentro de las entidades del Gobierno como el Ministerio de Trabajo, el Ministerio de Gobierno y el Incora, hoy INCODER.

5 Para comprender algunas de las diferencias que determinan la separación entre el pensamiento indígena y el no indígena e identificar las particularidades étnicas podríamos remontarnos a la categoría analítica que propone el profesor Luis Guillermo Vasco denominada "el pensamiento telúrico del indio". Según el autor, "este pensamiento se estructura alrededor de la idea de la existencia de una ligazón vital entre la tierra y el hombre; mejor aún, entre la tierra y la comunidad. Si esta se separa de la tierra, si la relación ancestral que la une a ella se rompe, está condenada a desaparecer, a morir. Incluso se presenta en ocasiones la idea de que en este caso la tierra misma está condenada a la desaparición por el trastrocamiento

1.1 Autoridades impuestas

Si bien con la Ley 89 de 1890 las autoridades indígenas comenzaban a ser reconocidas de manera implícita en el orden político y administrativo del Estado colombiano, en la SNSM no se había institucionalizado los resguardos, razón por la cual la figura del cabildo central no contaba con el respaldo jurídico establecido por la Ley. Sin embargo, en el territorio de la SNSM se podían identificar dos clases de autoridades: por un lado, los cabildos centrales "elegidos por la comunidad" y, por el otro, el inspector de Policía "elegido por la Alcaldía de Valledupar", este último reconocido legítimamente por el Gobierno colombiano (Campos, 1976, p. 88).

El papel del inspector de Policía consistía en "atender las denuncias e impartir justicia" (Campos, 1976, p. 88). Según Juan Friede (1963) los inspectores de Policía elegidos habían sido educados y formados por la Misión Capuchina. Desde esta aproximación, los cabildos centrales "ilegales" eran desplazados por la imposición de autoridades reconocidas en forma legal en el orden del Gobierno local, departamental y nacional. Alrededor de este fenómeno, los conflictos sociales se amplificaron y las posibles fragmentaciones del pueblo arhuaco discurrían entre el reconocimiento y legitimidad de una instancia tradicional elegida en una Asamblea General o un poder institucional interpuesto por el alcalde y los misioneros capuchinos.

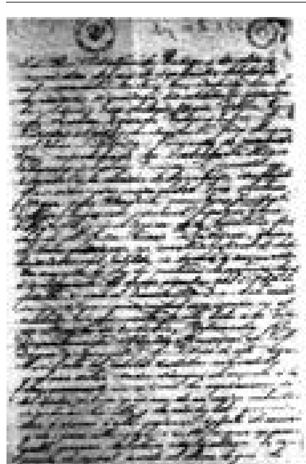
1.2 Elección del cabildo central: "unidad, respeto y sumisión a la autoridad"

Desde la lógica gubernamental, la elección del cabildo central del pueblo arhuaco no determinaba en ningún sentido el reconocimiento legal de una autoridad indígena amparada por la Ley 89 de 1890, de modo que para el Gobierno colombiano el puente que lograba conectar el mundo nacional con el indígena en este territorio era el establecido por el inspector de Policía. Para las autoridades arhuacas, la elección del cabildo central no solo representaba el reconocimiento simbólico de una autoridad tradicional, sino que posibilitaba la apertura de nuevos escenarios de discusión interna en torno a la recuperación de tradiciones polí-

del universo. Así mismo se considera a la tierra como el origen —divino o no— del hombre, como la madre. Se trata de una forma de conciencia colectiva y colectivista en el sentido de que es sustentada por la comunidad en su conjunto (a través de su mitología, por ejemplo) y también porque este vínculo vital no hace referencia a individuos aislados sino a la comunidad como un todo" (Vasco, 2002).

ticas, económicas y culturales opacadas por la influencia de la Misión Capuchina. El objetivo real de esta elección se encaminaba hacia la persecución irreductible de una visión originaria del mundo arhuaco, posibilitando la unidad de este pueblo y el reconocimiento político en las instancias gubernamentales mediante la aceptación colectiva de esta figura. Como puede verse en el comunicado escrito por Eliseo Villafañe el 19 de septiembre de 1933,[6] con el reconocimiento de la autoridad indígena no solo se hacía un llamado a la unidad del pueblo arhuaco, sino que se percibía la posibilidad de entablar una interlocución formal con el Gobierno nacional en la búsqueda de una aceptación institucional.

Fotografía 1. Comunicado de Eliseo Villafañe, septiembre 19 de 1933



Dejando de consideración por impedimento los Cabildantes Higinio Chaparro y Vicencio Torres se procedió en seguida la elección de dignatarios, resultando favorecidos por unanimidad Juan Antonio Mejía para presidente, para vicepresidente Delfín Izquierdo y para el secretario Eliseo Villafaña y como asesor de la secretaría fue elegido el señor Tomás G. (Pavaro), quien en todas las funciones, en cuanto se refiere a deliberaciones del cabildo, no tendrá ni voz ni voto. En seguida los elegidos prestaron la promesa legal e igualmente los demás miembros del cabildo las prestaron ante el presidente. Inmediatamente se aprobó por unanimidad una moción en el sentido de dar de cuenta de este hecho a los Señores Ministro de Industria, gobernador del Departamento, Alcalde municipal de Valledupar, inspector de policía de este lugar. Manifiesta el Cabildo autoridades que sus actos serán siempre de respeto a la ley, procurando en combinar las aspiraciones de los indios Arhuacos en vías de un mejor entendimiento entre estos y los civilizados que residen o viven en estas regiones, a efecto de conseguir para ellos alguna (cultura) que es inaceptable las clases civilizadas le expresa de igual modo el deseo de que la gobernación por conducto de la secretaría de gobierno ponga a (esto) al abuso que se viene efectuando en cuanto á que los indios emigraron a Santa Marta y á los pueblos de la Zona Bananera sin el certificado que prescriben disposiciones dictadas por esa misma gobernación. Copia de esta acta se remitirá con nota de estilo a las autoridades ya indicadas. Se convino en ir el jueves a (…) con el objeto de convocar allí una asamblea india para ponerle en su conocimiento todos estos pormenores contenidos en estas actas y procurar la unificación de todos los indios Arhuacos a base de respeto y sumisión a la autoridad.

Fuente: AGN, Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 185, Carpeta 1552

Desde esta perspectiva, los procesos comunitarios de discusión y la elección del cabildo central se definieron en el marco de una emergencia política de representación y aceptación institucional y también fueron desarrollándose en función del reconocimiento tradicional de una autoridad indígena constituida en forma legítima por el pueblo arhuaco.

[6] Este documento fue redactado y firmado "en San Sebastián de Rábago a los diez y nueve días del mes de septiembre del año de mil novecientos treinta y tres, siendo las diez de la mañana; se reunieron los cabildantes principales Señores José Antonio Mejía, Delfín Izquierdo, Apolinar Izquierdo, Francisco Torres, y los suplentes Fania Márquez y Eliseo Villafañe" (AGN, Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 185, Carpeta 1552).

1.3 De autoridad a autoridad: comunicaciones entre las autoridades del pueblo arhuaco y funcionarios del Ministerio de Gobierno en torno a la demarcación de la Línea Negra

Con la elección del cabildo y su reconocimiento colectivo comenzaban a proliferar algunas prácticas internas de discusión y aprendizaje respecto a lo que podía ser identificado como propio o tradicional; de esta manera, se organizaron visitas exploratorias hacia los centros ceremoniales de los mamos koguis para reconocer en la historia oral de estas autoridades tradicionales todas aquellas formas organizativas que lograban entablar una conexión directa con el pasado arhuaco (Torres, 1978). Por lo tanto, las manifestaciones internas que determinaban y perseguían el encuentro directo con las formas ancestrales de organización política, social y económica se encaminaban hacia la definición de ciertos límites territoriales que impedirían el avance de la colonización no indígena hacia los centros espirituales del pueblo arhuaco. Mediante este ejercicio se reconstituirían algunas prácticas culturales prohibidas por los misioneros capuchinos y las autoridades indígenas podrían comenzar a ejercer su autoridad legítima avalada por la Ley 89 de 1890 a partir del reconocimiento legal del territorio.

Según Friede (1963) los indígenas no querían seguir tolerando la usurpación de sus tierras por parte de los campesinos que provenían de las zonas bajas de la SNSM, razón por la cual exigían la titulación de las tierras colectivas en torno a la institución de un resguardo. "Nosotros somos los legítimos propietarios de nuestras tierras y del título de Nuestro Resguardo de Indígenas" (Torres, 1978, p. 31). Así, la delimitación del territorio ancestral generó un arduo proceso de discusión y reflexión dentro de la comunidad respecto a la identificación de los límites sagrados que configuraban el territorio arhuaco, denominado por los mamos como Línea Negra.[7]

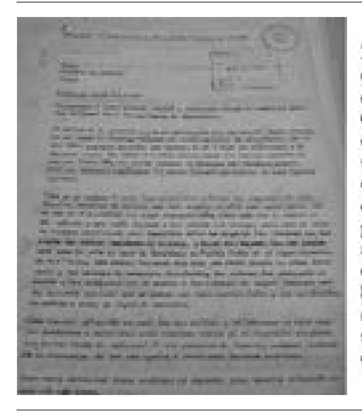
Desde esta perspectiva, las autoridades legítimamente reconocidas por la comunidad comenzaron a posicionar su estatus político tradicional frente a las respectivas autoridades del Gobierno colombiano, determinando la potestad que tenían como autoridades arhuacas de exigir al Gobierno la protección legal del territorio a partir del consentimiento jurídico que reconocía los límites de la Línea Negra. En el siguiente comunicado de octubre 25 de 1969 enviado por los

---

[7] "El 25 de agosto de 1949 se reunieron el inspector de policía, el secretario de la inspección y el designado por el personero municipal de Valledupar, quienes acompañados por 47 indios, recorrieron durante dos días la región y demarcaron los linderos con nombres de accidentes geográficos" (Friede, 1963, p. 101).

principales mamos[8] y el cabildo central[9] al ministro de Gobierno se evidencian de manera categórica algunos de los argumentos expuestos por las autoridades ante el Gobierno nacional respecto a la delimitación del territorio en búsqueda de mayor autonomía, legitimidad y reconocimiento legal.

Fotografía 2. Comunicado de mamos y cabildo central, octubre 25 de 1969



Esa línea divisoria abarca todos los lugares sagrados de nuestra tradición, que fueron dejados en herencia por nuestros abuelos para que nosotros ciudadanos del mundo haciendo pagamentos en esos lugares sagrados. Como ya en muchos de esos lugares existen colonias muy numerosas de civilizados, nosotros no pedimos que sean sacados de allí esos civilizados, sino que se les prohíba que sigan avanzando más, pues cada día el avance es más rápido y nos están dejando a los indios sin tierras, pues como no existe ninguna prohibición para impedirlo no respetan los linderos que han puesto los indios separando la reserva, y hasta los mojones los han arrancado como ha sido el caso de Serankua, en Pueblo Bello en el lugar denominado las Flores, los indios hicieron una casa por donde pasaba la línea divisoria y los colonos la quemaron. Igualmente, los colonos han amenazado de muerte a los indígenas que se oponen a los colonos que siguen tumbando monte, diciendo que esos que se oponen son unos cuantos jefes y que quitándoles la cabeza a esos, ya dejan de molestar

Fuente: AGN, Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 50, Carpeta 1

Aunque las comunicaciones entre el Gobierno nacional y las autoridades tradicionales posibilitaran la apertura de nuevos espacios de interlocución y reconocimiento institucional, las demandas expuestas en estos documentos carecían de un lenguaje jurídico capaz de vincular legalmente al Gobierno colombiano, por la que muchas de las disposiciones descritas en estas cartas eran revisadas y archivadas: "Ya en repetidas ocasiones les hemos hecho la solicitud de que aprueben la Reserva, estamos perdiendo la esperanza de que nos ayuden a solucionar nuestro problema" (AGN, Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 50, Carpeta 1).

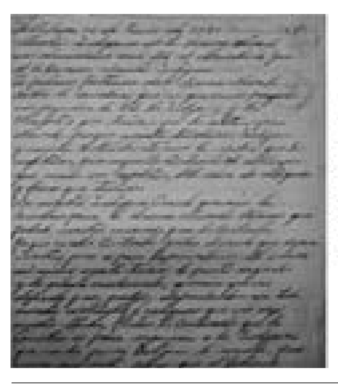
No obstante, las autoridades del pueblo arhuaco se encontraban reivindicando sus derechos tradicionales ante el Gobierno nacional, reclamando y exigiendo el derecho a la autodeterminación y a la autonomía indígena sobre el territorio, como se aprecia en la siguiente comunicación de junio 12 de 1970 enviada por el cabildo central, Liberato Crespo, a la Dirección de Asuntos Indígenas, Minorías y Rom del Ministerio de Gobierno:

---

8 Juan Marco Pérez; Norberto Torres; Enrique Álvarez; Liberato Crespo; Ezequiel Izquierdo; Pastor Noño.

9 Francisco Garavito.

Fotografía 3. Comunicado de cabildo central Liberato Crespo, junio 12 de 1970



Si nosotros Indígenas cuando queramos la carretera para la Sierra Nevada tenemos que pedirle nosotros mismos, y no los civilizados, porque muchos civilizados pidan diciendo que es para nosotros, pero es para aprovecharse ellos mismos, así mismo nosotros tenemos los puntos sagrados y las plantas medicinales, queremos que nos defienda y nos proteja, defendiéndonos con todas nuestras costumbres y reliquias que nos dejo nuestra Madre, pidan los civilizados que la carretera es para organizar a los indígenas.

Fuente: AGN, Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 50, Carpeta 1

Una vez más, la exigibilidad de las autoridades del pueblo arhuaco frente al reconocimiento y protección legal del territorio persistían; las demandas expuestas giraban en torno al derecho ancestral que tenían como pueblo de decidir sobre las cuestiones internas de su territorio, es decir, sobre sus lugares sagrados, sus reliquias y sus saberes tradicionales en el marco de la agudización de las problemática sociales y territoriales originadas por la expansión de la colonización campesina y el asentamiento de los misioneros capuchinos.

2. Los primeros intermediarios: representación política y legal en el contexto de la lucha por la tierra en la SNSM

La tradición legalista colombiana fundada en el apego a la normatividad y el lenguaje jurídico ya había construido una interminable barrera que separaba dos mundos: el de los abogados, capaces de poder ingresar a un "campo jurídico" especializado y el de los no abogados, quienes no poseían un conocimiento técnico y formal sobre el Derecho (Bourdieu, 1999). Aunque las autoridades del pueblo arhuaco fueron entablando relaciones formales con el Gobierno colombiano mediante comunicaciones escritas, estas peticiones carecían de valor legal para los funcionarios gubernamentales, quienes no podrían encontrar en estos comunicados un representante legal visible capaz de establecer desde el Derecho un puente real entre las demandas indígenas y la normatividad nacional.

Los códigos establecidos por el lenguaje jurídico estaban interrumpiendo de manera abrupta las expectativas del pueblo arhuaco respecto a la protección y el reconocimiento legal de las tierras y el territorio; por esta razón se fueron articulando a esta lucha nuevos actores sociales provenientes de sectores de la

izquierda radical, quienes desempeñaron un papel muy importante para que se constituyera la LISNSM como representante legal del pueblo arhuaco.

2.1 Principales problemáticas sociales y territoriales del pueblo arhuaco

Según Vicencio Torres (1978) los problemas sociales y territoriales registrados entre los colonos y los arhuacos surgieron desde el primer momento en que el "hombre blanco" llegó a la SNSM con el ánimo de comerciar e intercambiar productos con el indígena bajo un entramado confuso e injusto basado en el engaño; de esta manera, mientras el mestizo embriagaba al indígena arhuaco para confundirlo y adormitarlo, el intercambio de productos se hacía desde una base de cambio desigual, en el que por ejemplo se cambiaban vacas por machetes, "por eso no comprendían cuando hacían contratos o negociaban con ellos y ellos se aprovechaban de su ignorancia y buscaban la manera de ganarse su confianza" (Torres, 1978, pp. 36-37).

Por otro lado, la colonización mestiza en la SNSM, producto de la migración masiva de campesinos provenientes de Valencia de Jesús, Fundación y Aracataca, estaba traspasando los límites del territorio tradicional señalados por los mamos, razón por la que para Friede muchos asentamientos indígenas se estaban desplazando hacia las zonas más altas de esta serranía y algunas poblaciones indígenas como Pueblo Bello se constituyeron como centros rurales campesinos. Debido a la expansión de la pequeña hacienda cafetera, muchos indígenas arhuacos comenzaron a trabajar en estos minifundios, en los que se incrementó la explotación laboral por la intensidad del trabajo y el reducido salario, cambiado en muchos casos por productos domésticos (Friede, 1963).

La intención de ocupación territorial por los no indígenas llegó hasta los confines del centro político y espiritual del pueblo arhuaco, Nabusímake, en donde se llevó a cabo un proyecto agrícola impulsado por un político de la región que, en palabras de Friede, convenció al ministro de Agricultura de constituir una granja experimental[10] que tenía como propósito "mejorar los cultivos, la raza bovina y caballar" (Friede, 1963año, p. 96). Por esta iniciativa productiva, la expropiación de los terrenos por las vías de hecho no se hizo esperar: "Se cercó con alambre de púa un lote de unas 2.000 hectáreas; este lote sería prestado al Gobierno por tres años y se los amenazó con que perderían todo si no entregaban la tierra" (Friede, 1963, p. 96). En tanto la colonización avanzaba, se iban

[10] Según Friede la Granja Experimental estaba ubicada en "el Mamón, bella y fértil explanada en las proximidades de San Sebastián de Rábago" (Friede, 1963, p. 96).

agudizando nuevos enfrentamientos por la tierra[11] y las relaciones entre los indígenas y los colonos comenzaron a ser mediadas por organizaciones gremiales campesinas o por agentes del Estado adscritos al Ministerio de Gobierno. Frente a esta problemática social, la delimitación del territorio arhuaco se iba posicionando como una alternativa formal de reconocimiento que llegaría a reducir de una manera evidente los conflictos territoriales y los intereses expansionistas de los colonos campesinos.

2.2 Uniones sindicales, federaciones de trabajadores, ligas campesinas y sindicatos agrarios en la región del Magdalena

Producto de la agitación política y social originada por la expansión del sistema hacendario y agroindustrial y la sobrexplotación de los campesinos en la región del Magdalena[12] entre 1914 y 1927, se instauró un sinnúmero de organizaciones gremiales que llegaron a constituir un movimiento social de trabajadores capaz de desestabilizar cualquier orden político y económico establecido. En el marco de esta movilización, las influencias ideológicas de corte socialista y anarquista comenzaban a impulsar la creación de uniones sindicales[13] y federaciones de trabajadores,[14] aptas para aglutinar y representar bajo una estructura horizontal a la gran mayoría de campesinos del Magdalena. Por su parte, el Partido Comunista Colombiano estaba expandiendo por esta región una campaña de defensa y acción centrada en la creación de ligas y sindicatos[15] agrarios (Sánchez, 1977), las cuales fueron apropiándose de las causas individuales y colectivas de un cam-

---

[11] En el período comprendido entre 1940 y 1960 Juan Friede identificó tres pleitos territoriales que ejemplificaban la verdadera problemática territorial generada en la SNSM por la ocupación campesina y extranjera de las tierras indígenas: el primer caso que se registra "lo entabló un civilizado alemán contra 5 familias indígenas, las cuales penetraron en las cabeceras de un predio que hacía años había sido adjudicado a aquel en propiedad (Potrerillos) y donde los indios hicieron pequeñas labranzas". El segundo caso se produjo a partir de "una invasión de tierras por parte de 7 familias de 'civilizados' procedentes de Atánquez". El tercer caso registrado se presentó por una "apropiación en el potrerito, de unas 30 hectáreas por parte de un civilizado" (Friede, 1963, pp. 103-105).

[12] En la región del Magdalena los conflictos sociales por la tierra y su usufructo se habían agudizado debido a que la United Fruit Company se asentó en la zona bananera. "El proceso de consolidación de la United Fruit Company (UFCO) en la región se hizo bajo la forma de una economía de enclave, lo cual implica el acaparamiento de tierras, aunque solo una parte de las mismas estuviera destinada a la producción del banano, y la mayor parte se dejaba sin cultivar" (Vega, 2008, p. 267).

[13] En 1925 se consolidó la Unión de Trabajadores del Magdalena (USTM) "la cual agrupó en su estructura a la inmensa mayoría del proletariado bananero" (Vega, 2008, p. 300).

[14] Federación de Trabajadores del Magdalena.

[15] Estas organizaciones "funcionan no solo como vehículos de agitación de reivindicaciones

pesinado explotado para visibilizar sus demandas ante el Gobierno colombiano a partir de las vías de hecho (huelgas y sabotaje) o de las vías del derecho (comunicados y peticiones). El marco de acción política desplegado por estas agrupaciones se extendió de tal manera que las reivindicaciones de los indígenas de la SNSM fueron asimismo representadas para aunar desde un marco ideológico de izquierda todas las aspiraciones individuales y colectivas, hecho que les permitió unificar todas las demandas por la tierra en la región del Magdalena desde una perspectiva unitaria o partidista.

2.3 Constitución de la Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta: representación legal y política ante el Ministerio de Gobierno

A partir del auge de los conflictos sociales y políticos en el territorio arhuaco, la efervescencia social gestada por la movilización social en Colombia entre 1914 y 1927 y la influencia del Partido Comunista en la SNSM, algunos líderes del pueblo arhuaco se volvieron militantes activos de este Partido, intentando encontrar nuevos canales de representación política respecto a la diversificación de los medios para denunciar sus problemáticas territoriales y generar una campaña de denuncia pública en contra de la Misión Capuchina; este es el caso de César Niño quien, según el periódico comunista *Tierra*, participó en el III Congreso Nacional de Trabajo celebrado en Cali en 1938, "abandonando sus tierras lejanas atraviesa de punta a punta el país para venir a defender los derechos de su pueblo en la gran asamblea de trabajadores colombianos" (Villanueva, 1993).

Por otro lado, el caso de la Granja Agrícola de Nabusímake fue el hecho desencadenante del desplazamiento de cuatro líderes arhuacos hacia Santa Marta para entablar y consolidar lazos de solidaridad y apoyo mutuo con la Federación de Trabajadores del Magdalena (FTM), organización que desarrolló una fuerte campaña de visibilización y denuncia nacional en contra de los atropellos cometidos hacia los indígenas[16] y contribuyó a la constitución de la LISNSM, cuyo

inmediatas de los trabajadores del campo, sino que ejercen la dirección de los órganos transitorios que cooperan con aquellas en la preparación y desarrollo de las luchas" (Sánchez, 1977, p. 89).

[16] Resuelve: 1) Protestar por los atropellos de que son víctimas los indígenas de la Sierra Nevada por parte de los administradores de la Granja Ovina Nacional y los regidores o inspectores de policía que les arrebatan sus tierras. Les arrancan sus cultivos, les roban sus animales y les imponen injustas e ilegales sanciones pecuniarias por delitos que no cometen. 3) Pedir al señor gobernador del Departamento tome medidas enérgicas contra los violadores de la Ley 89 de 1890 y del Decreto 68 de 1916, imponiéndoles las sanciones más fuertes. 4) Exigir que para el nombramiento de comisarios e inspectores de los corregimientos o caseríos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta se tenga en cuenta a los

primer presidente legal fue Francisco Torres. Asimismo, apoyó la redacción de los estatutos de la naciente organización indígena campesina (Friede, 1963), la cual obtuvo el reconocimiento de la personería jurídica por parte del Ministerio de Justicia el 22 de marzo de 1949.[17] Para Friede (1963) los estatutos de la Liga no representaban la verdadera concepción cultural del indígena arhuaco desde una perspectiva identitaria; sin embargo, la funcionalidad de este documento radicaba en el enfoque legalista que se podía apreciar en el texto a partir del asesoramiento legal que esta organización podría brindarle a sus afiliados con respecto a los conflictos que los indígenas tenían con los colonos campesinos, capuchinos y extranjeros en torno a la tierra.

Fotografía 4. Estatutos de la Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta



CAPITULO I-NOMBRE DE LA LIGA. ART.-Con el nombre de la LIGA INDIGENA DE LA SIERRA NEVADA establece una organización gremial, la cual funcionará de conformidad con la Constitución Nacional, la ley 83 de 1931, la ley 6a de 1945, el Decreto 2313 de 1946 y las demás disposiciones pertinentes sobre la materia. La Liga estará formada por Indígenas de las tribus " Arhuacas" dedicadas a las labores agrícolas en las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta. CAPITULO III-OBJETIVOS Y FINES DE LA LIGA ART 4o. Los fines de la Liga son los siguientes: b) Asesorar a sus asociados en la defensa de los derechos emanados de su actividad profesional y representarlos ante los patronos, ante terceros o ante las autoridades administrativas, d) Procurar la consolidación en los conflictos de trabajo que no puedan resolverse por arreglo directo y observar estrictamente los trámites legales que se ocasionen en estos casos, i) procurar el acercamiento con las autoridades administrativas sobre bases de justicia, de mutuo respeto y subordinación a la ley, y colaborar en el mejoramiento de los métodos peculiares de la respectiva actividad y del incremento de la economía general, c) Decretar la forma como se debe, de acuerdo con la ley luchar para obtener el triunfo de las aspiraciones y reclamos.

Fuente: AGN, Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 35, Carpeta 35

Por su lado, los comunicados enviados en nombre de la Liga al Gobierno nacional comenzaban a plasmar nuevas peticiones para la demarcación de la

naturales más capaces, de conformidad con el Artículo 1, Decreto 68 de 1916. 5) Solicitar con carácter de urgencia al Gobierno Nacional el nombramiento de una comisión que se traslade a la Sierra Nevada para que compruebe las denuncias de los indígenas e imponga los correctivos del caso a sus subalternos que resultan culpables. Dada en Santa Marta, a los 30 días del mes de mayo de 1947. Transcríbase al Ministerio de Trabajo, al Ministerio de Economía Nacional, al Gobernador del Departamento, al Alcalde de Valledupar, a la CTC, a la Federación (Friede, 1963).

[17] "Reconocer personería jurídica a la entidad denominada 'Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta' domiciliada en el corregimiento de San Sebastián de Rábago, municipio de Valledupar, Magdalena. El presidente de la Junta Directiva, señor Francisco Torres, es el presidente legal de la Liga según los Estatutos queda inscrito que al efecto se llevan en este Ministerio y se reputará como tal, mientras no se solicite y obtenga una inscripción. Esta resolución se publicará en el *Diario Oficial* y en el boletín de Trabajo y regirá 15 días después de su publicación en el *Diario Oficial* (Decreto 1326/22 y Artículo 50 de la Ley 83 de 1931)" (AGN, Ministerio de Gobierno, Asuntos indígenas, Caja 35, Carpeta 35).

Línea Negra, apelando esta vez a los documentos formalmente reconocidos por las instituciones del Estado, como la Ley 89 de 1890 y la Ley 60 de 1916, para entablar de este modo un dialogo más directo con el Gobierno a partir del uso estratégico de la normatividad en función del reconocimiento del territorio ancestral.

Fotografía 5. Comunicado enviado por la Liga Indígena de Las Cuevas al doctor Jorge Osorio Silva del Ministerio de Gobierno



Lo saludamos con toda la comunidad, Doctor le pedimos una gran colaboración me perdonara de leer esta lectura. En esta fecha se hizo el encuentro de la tribu de varios sectores para hacerle la petición al Doctor Osorio sobre respecto a nuestro territorio. La comunidad indígena de los sectores de las Cuevas, los de Santo Domingo, los de la Caja y los Cuacatá; solicitan el derecho de tierras porque los terratenientes se oponen y monopolizan los trabajos que los campesinos Arhuacos de la Sierra Nevada hacen para bien de los hijos, la demarcación de la línea de resguardo que esta hecha desde el año pasado-1968- es un trabajo de mucha importancia para la raza indígena porque esta transición se hizo para el deslinde y asegurar nuestros territorio, es decir división de los colonos blancos con los indígenas. Nosotros hemos hecho esta demarcación por decreto de la ley 60 de 1916 que dice; Articulo 1: El gobierno queda facultado para hacer ha demarcar a petición de interesados en los terrenos baldío en que haya indígenas resguardo para estos escogiendo al efecto los sitios de querencia de las tribus o parcialidades y consultando las condiciones de fertilidades, aguas-corrientes y frutos naturales, etc., etc., en favor de los agraciados

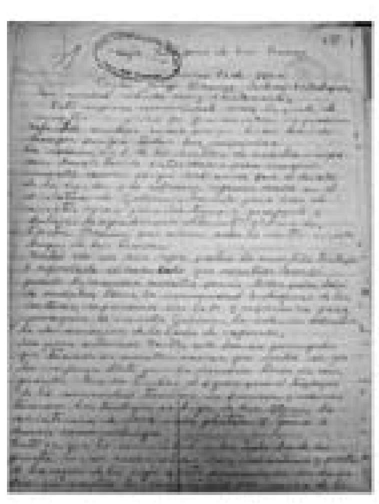
Fuente: agn, Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 50, Carpeta 1

Con el ánimo de comprometer aún más al Gobierno, los comunicados de la Liga determinaron el interés irrestricto de la comunidad por materializar desde una vida legal la apuesta de la comunidad arhuaca, la cual había empezado a desplegar sus labores de reconocimiento tradicional del territorio con el fin de salvaguardar sus tradiciones culturales y reclamar su autonomía sobre el mismo.

3. Institucionalización de las demandas territoriales del pueblo arhuaco

Con las diferentes reclamaciones interpuestas por algunas de las autoridades del pueblo arhuaco y la representación política de la lisnsm respecto a la demarcación del territorio por la Línea Negra, los problemas sociales que se habían generado por la presencia de los colonos y los misioneros capuchinos se intentaron reducir visiblemente, debido al proceso colectivo de discusión que determinaba el fortalecimiento de la autonomía política de este pueblo, sustentada en la recuperación de las tradiciones religiosas, culturales y sociales. Con la constitución de

Fotografía 6. Comunicado enviado por la Liga Indígena de Las Cuevas al doctor Jorge Osorio Silva del Ministerio de Gobierno



Usted vio con sus ojos, partes de nuestros trabajos y aquedado convencido que nosotros le hemos puesto la manos a nuestra faena todos para bien de nuestra tribus, la comunidad Indígenas de los sectores, seguiremos con la fe y esperanza para conseguir de nuestro gobierno, la solución definitiva, la demarcación de la línea de resguardo. Así pues, estimado Doctor, esta faenas principales que tenemos en nuestras manos que usted vio ya los mojones listo para la divisoria línea de resguardo, tenemos también el (fique) para el trabajo de la comunidad también en función y además tenemos los trabajos en lugar de las flores, la existencia de arroz, maíz, plátano y Yuca y demás como malanga (…) También hacemos todos estos sacrificios no solamente para nosotros sino buscando siempre expansión para tener algún adelanto de reserva que necesitamos para la parcelación para los hijos, que más tarde nos habrá multiplicando el número de Indígenas, entonces nos tendríamos tierras para trabajar. Así pues, Doctor Osorio, nos ha de defender contra el monopolio de los terratenientes y capitalistas para que nosotros podamos vivir armoniosamente como compatriotas que esto es lo que nosotros queremos la unificación de la tribu. Nosotros hemos trabajado con el todo el entusiasmo en un año el trabajo del camino y trocha a la línea de resguardo y en otro año el trabajo del camino con todos los gastos de comestibles, mas las herramientas sin ayuda de ningún otro empleado y por lo pronto no podemos perder nuestros trabajos pues esa es la petición que nosotros le pedimos al Incora para nuestra solución.

Fuente: AGN, Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 50, Carpeta 1

la CAIV, las reivindicaciones tradicionales y las luchas legales ingresaron al campo institucional cuando las reclamaciones de la comunidad comenzaron a ser representadas por una entidad estatal, cuyos funcionarios fortificaron la interlocución formal con otras instituciones del Estado,[18] recogiendo algunas de las demandas indígenas sobre la recuperación de la tierra y la constitución legal del resguardo.

3.1 Reconocimiento de los problemas sociales y territoriales en el marco de la Misión Capuchina

Desde su llegada a Nabusímake en 1916, la Misión Capuchina ejerció un control político, social y económico sostenido por la promoción de un mensaje religioso de carácter "civilizatorio" que pretendía la conversión de un centenar de indígenas a la religión católica. Bajo este principio, los misioneros capuchinos influyeron en algunas de las decisiones tomadas por la administración local de Valledupar, por ejemplo, la elección del corregidor o el inspector de Policía, quien tenía que haber sido educado en la Misión: "En 1950 el personero municipal de Valledupar, nombró al indígena Vicente Torres Márquez al puesto de 'protector' en San

[18] Como el Ministerio de Trabajo y el Incora, hoy Incoder, entre otras entidades.

Sebastián de Rábago; pero el misionero prohibió al indio ejercer el oficio, por no considerarlo persona conveniente" (Friede, 1963, p. 72). Por otro lado, la expansión de la Misión Capuchina dentro del territorio arhuaco y la apropiación de los terrenos cultivables que oscilaban entre "300 y 500 hectáreas" (Friede, 1963, p. 106), generó una reacción inmediata por parte de las autoridades arhuacas, quienes comenzaron a reclamar la posesión de las tierras. Como puede verse en este comunicado de junio 13 de 1970 que envió la Liga Indígena al Ministerio de Gobierno, los conflictos por la tierra se agudizaban no solo por la expansión de los colonos campesinos, sino también por los intereses de la orden religiosa en el territorio indígena reconocido por los funcionarios del Estado:

> También en Santo Domingo, existe un problema bastante grave que es el caso del cura de San Sebastián, con los indígenas, esto es de unos terrenos que abarcó el cura Lorenzo habiéndose demarcado el Doctor Marco Tulio Hernández, jefe de la comisión de Asuntos Indígenas, advirtiéndoles no pasarse de la línea ya demarcada pero según esta orden fue violada pues el cura le ha quitado a los Indígenas un lote de 30 hectáreas y por eso las tribus indígenas y viéndoles la debilidad a estos, ahora dice el cura Guillermo que el cómo colombiano no le importa los clamores de los Indígenas, y que procedan como quieran que él está dispuesto a pelear con quien sea, en este caso puede de que le llamen la atención entonces él se niega de lo que aquí le exponemos (AGN, Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 50, Carpeta 1).

Aunque las demandas expuestas por la Liga compilaban en su gran mayoría las problemáticas sociales de la población arhuaca, la imposibilidad de resolver los conflictos entre las autoridades indígenas y los misioneros capuchinos reflejaba las diferencias estructurales que se tenían con respecto a la visión sobre el uso de la tierra y la apropiación de los espacios.

3.2 Defensa y representación estatal: constitución de la Comisión de Asuntos Indígenas de Valledupar

Frente a la imposibilidad de mediar los conflictos territoriales entre los indígenas, los colonos y los capuchinos se instituyó en Valledupar una entidad gubernamental de carácter indigenista capaz de resolver las problemáticas reales de los indígenas afectados en el momento indicado. A partir de la creación de la Divi-

sión de Asuntos Indígenas en el Ministerio de Gobierno, se instaló la Comisión de Asuntos Indígenas de Valledupar (caiv) en 1963, la cual "intervenía de modo eficaz en las relaciones entre los indios y entre estos y los 'civilizados" (Friede, 1963, p. 67). Bajo este fenómeno se abrieron los caminos que posibilitaron el ingreso de nuevas ideas sobre el desarrollo y la producción agrícola vistas desde una política de Estado, que empezaba a hacer presencia con sus instituciones en el territorio arhuaco administrado durante sesenta años por la Misión Capuchina de acuerdo con lo establecido en la Convención sobre Misiones.[19] En este comunicado de marzo 4 de 1965 enviado por Marco Tulio Hernández de la División de Asuntos Indígenas al jefe de Comisiones de Asistencia y Protección Indígena del Ministerio de Gobierno, Jaime Valencia Valencia, los funcionarios de la caiv, como el práctico agrícola, el artesano y la mejoradora de hogar, se encargaron de establecer los lazos correspondientes para implementar los programas productivos esperados por el Gobierno y la comunidad.

> Atentamente me permito informarle que los funcionarios de esta Comisión Señor Gustavo Pristo práctico Agrícola, Señor Jorge E. Sarmiento Artesano y la Señorita Beatriz Toro Mejoradora de Hogar ya iniciaron los primeros contactos con los indígenas en las Comunidades de Las Cuevas y San Sebastián, cumpliendo con su primera etapa de trabajo, para luego establecer los programas concretos de actividades, de acuerdo con las necesidades e intereses de cada grupo (agn, Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 35, Carpeta 35).

De esta manera, se establece un puente formal de comunicación entre los arhuacos y el Estado. Las demandas de los indígenas son recogidas por la caiv y visibilizadas ante otras autoridades competentes del Estado. Por otro lado, con la promoción implícita de un discurso institucional centrado en la participación,

---

[19] "Durante la época de la Regeneración y por efectos del régimen concordatario suscrito entre el Gobierno colombiano y la Santa Sede el 31 de diciembre de 1887, las tribus indígenas de la periferia fueron designadas como salvajes y por lo tanto requerían ser reducidas a la vida civilizada a través de las Misiones Católicas, las cuales celebraron convenios directamente con el Gobierno Nacional sin necesidad de la aprobación del congreso (Triana, 1980, p. 40). A través de estos convenios, el Gobierno colombiano se comprometía a sufragar los gastos de los Vicariatos y prefecturas Apostólicas, orfanatos y escuelas, como también a conocer la cantidad de tierras baldías requeridas para el servicio de las misiones, como que el nombramiento de los funcionarios civiles fuera bajo el reconocimiento de los misioneros (Ídem: 41)" (Almanza, 1984, p. 98).

la ciudadanía y la democracia se generaron nuevas relaciones institucionales de paternalismo sobre el pueblo arhuaco, en el que se reconocían las obligaciones del Estado colombiano en torno a la protección y defensa de los indígenas.

3.3 Comunicación interinstitucional: representación legal de la caiv ante el Gobierno colombiano y paternalismo de Estado

Las reclamaciones territoriales presentadas por el pueblo arhuaco ante el Gobierno, ya fuese por las autoridades arhuacas o por la lisnsm, reflejaban las implicaciones negativas que la ocupación de sus tierras ancestrales estaba generando sobre su estructura social, política y cultural. Con la aparición de la caiv estas mismas demandas fueron visibilizadas por los funcionarios de la entidad mediante la comunicación interinstitucional, mecanismo utilizado para comprometer y responsabilizar a los funcionarios del Gobierno con la revisión y posterior solución de las problemáticas de tierras y los conflictos generados entre los terratenientes, los arhuacos y los misioneros. Como puede verse en el Oficio No. 075 de julio 30 de 1970 enviado por el promotor regional de Desarrollo de la caiv, Ángel Reyes Roa, al coordinador de la División Operativa de Asuntos indígenas, Jorge Osorio Silva, las comunicaciones oficiales entre las diferentes instituciones sobre las problemáticas territoriales evidenciaban la transformación de la interlocución con el Estado colombiano, concebida a partir de la inserción de las peticiones al sistema institucional mediante los intermediarios legalmente reconocidos, como la Liga Indígena.

> Lo considero muy atareado en los preparatorios de la transmisión del mando y quizá debido a eso no haya tenido ninguna comunicación suya después de su reciente visita a esta Comisión, pero como los problemas siguen golpeando cada día más fuerte, le acompaño copia del Oficio # 071 para el doctor Luis Carlos Sánchez, Jefe Nacional de Adjudicaciones del Incora, y copia de un memorial de los indígenas de Las Cuevas referente al problema de tierras en el sitio de Flores, caso que a Ud. le comunicaron, y que ahora se presenta con caracteres de mayor gravedad por cuanto el terrateniente de ese sector mandó tumbar un puente y tapar el camino de tránsito que los indígenas habían construido para el paso a sus sementeras plantadas con autorización del Incora. Se ha pedido una investigación para que se apliquen las acciones a que haya lugar, pero es conveniente que Ud. esté enterado porque tal terrateniente además de ser empleado público nacional es de los

> que mueve cielo y tierra para salirse por la tangente (AGN, Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 50, Carpeta 1).

En vista de que las propuestas del pueblo arhuaco en cuanto a la delimitación del territorio indígena por la Línea Negra no se habían llevado a buen término, la CAIV se dio cuenta de que una de las causas principales para que se incrementaran los conflictos agrarios y sociales era la no demarcación del territorio. Según el Oficio No. 071 de 28 de julio de 1970 enviado por el promotor regional de Desarrollo de la CAIV, Ángel Reyes Roa, al jefe nacional de Adjudicaciones del Incora, Luis Carlos Sánchez, se hacía necesario que desde una perspectiva legal la intervención del Estado en este territorio se identificara mediante la solución inmediata de los problemas sobre la tierra, en tanto se iniciaran los procesos de demarcación y titulación del territorio con el fin de desarrollar una intervención estatal eficiente a partir del desarrollo de programas productivos y sociales.

> Nuevamente vuelvo a insistir ante Ud. sobre la necesidad de nombrar una comisión especial que se dedique por un tiempo determinado al estudio y solución de los diferentes problemas de tierras, demarcación de la reserva y un posible programa de mejoramiento para la zona indígena de la Sierra Nevada. Los problemas de tierras se han ido agravando día por día por falta de soluciones oportunas, los colonos han ido tomando mayor fuerza en sus penetraciones y considero que no es posible para esta Oficina de Protección Indígena continuar impasible presenciando tales hechos sin llamar la atención a las entidades que tienen el mandato y la obligación de entrar a resolverlos. Ya tenemos el caso de un terrateniente, en el sitio de Las Flores, que recientemente hizo tumbar un puente y tapar un camino que habían construido los indígenas para el tránsito hacia sus sementeras porque en más de un año no se ha tomado determinación que culmine con la compra de la finca y que la comunidad indígena ha estado dispuesta a pagar por cuotas (AGN, Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 50, Carpeta 1).

En el marco de la representación legal, el Estado colombiano comenzaba a desarrollar una labor de intervención social en esta región, cuya finalidad era la eficiencia de sus instituciones en una zona donde la presencia del Estado había sido reemplazada por la autoridad eclesiástica, razón por la cual a partir de una política indigenista respaldada por la creación de la DAI y la presencia de la CAIV

se buscaba el relacionamiento y la posible inclusión de los indígenas en el sector campesino. Uno de los ejemplos que sustenta esta afirmación se manifestó con la instauración de la celebración del día del campesino en el departamento del Cesar, en el que de manera explícita el director de Asuntos Indígenas, Gregorio Hernández de Alba, le comunica al colaborador de la Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Marco Tulio Hernández, su intención de articular y conmemorar en este mismo día las prácticas agrícolas llevadas a cabo por el sector campesino e indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta. En este oficio se reconoce la laboriosidad de los indígenas para trabajar la tierra, pero también se hace un llamado para que mejoren sus técnicas de producción agrícola en beneficio de las familias, de la región y por supuesto de la Nación; se invita al progreso, a dejar de lado sus tradicionales técnicas agrícolas para alistarse en un programa rural moderno, capaz de solidificar un orden económico estable en toda la región del Cesar.

> El Gobierno nacional expidió el Decreto No. 135 del 2 de febrero del corriente año, por el cual se establece la celebración del "día del campesino". Tal celebración debe cumplirse el primer domingo [...] del próximo mes de junio y para el efecto sugiero a usted que de acuerdo con el alcalde, inspector o corregidor del caso y con el funcionario del Ministerio de Agricultura en caso de que lo haya en la sede de esa comisión, elaboren algún programa tendiente a "exaltar los méritos y la laboriosidad de las personas dedicadas a las labores agrícolas o ganaderas en su jurisdicción". A los indígenas especialmente debe recordárseles cómo ellos han representado siempre el trabajo de la tierra, cómo deben tender a mejorar o simplificar sus técnicas en beneficio de sus propias familias, de la región en que viven y de Colombia en general. Para el mejor cumplimiento de la celebración mencionada, podría usted también entrar en contacto con las autoridades regionales para que tenga mayor importancia para los indígenas ese día que a la vez podemos tomar como el día interamericano del indígena para este año. Esperando que usted tenga éxito en la coordinación de diversas Entidades para este caso, y que se sirva informarme sobre la manera como se cumplió, me remito de usted (AGN, Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 35, Carpeta 35).

Si bien las campañas sociales de reconocimiento de la labor agrícola de los indígenas de la SNSM emitidas por la Comisión en nombre del Estado intentaban abrir nuevos mecanismos de relacionamiento entre los indígenas y los no indígenas, posibilitando el crecimiento productivo de la región, los programas que se implementaron en las poblaciones del territorio arhuaco como en Las Cuevas (Simonorwa), San Sebastián de Rábago (Nabusímake) y La Caja (Jerwrwa) promovían la inclusión institucional de una idea de desarrollo sustentada en la organización y desarrollo comunal a partir de la expansión de los programas de salud y educación en torno a la construcción una infraestructura moderna, la colaboración con otras entidades para llevar a cabo el programa de reforestación y asistencia técnica forestal, la expansión agropecuaria mediante la asesoría del práctico agrícola en búsqueda de mejorar los cultivos, el mejoramiento de las viviendas, la instauración de un programa de alfabetización y asistencia social con el desarrollo de trabajos manuales por las mujeres y la construcción de una biblioteca "para los indígenas de San Sebastián y Santo Domingo con los siguientes folletos: 'tu partido político', 'economía libre', 'el buen ciudadano', 'tu Gobierno', 'en una causa común' y 'los espoliadores" (AGN, Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 35, Carpeta 35). Asimismo, en función del reconocimiento estatal y la reproducción sistemática de un discurso inclusivo, "la señorita mejoradora dictó 30 conferencias sobre los siguientes temas: Desarrollo de la comunidad, Antropología aplicada al desarrollo de la comunidad, y Antropología Social" (AGN, Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 35, Carpeta 35). Todas las iniciativas gubernamentales implementadas en el territorio arhuaco por parte de la CAIV fueron asentando los principios fundamentales de la democracia, la participación y el desarrollo productivo en el marco del nuevo reconocimiento político que el Estado colombiano comenzaba a brindar a los pueblos indígenas; de este modo, el Estado quería recuperar el tiempo perdido, desplegando su accionar discursivo a partir de las acciones descritas para articular las diferencias entre los campesinos, los terratenientes y los indígenas frente al fortalecimiento de un modelo político y económico de desarrollo centrado en la idea de la explotación a gran escala de los recursos rurales.

A manera de conclusión

La autonomía de los pueblos indígenas en Colombia se ha encontrado ligada al reconocimiento legal de sus territorios. Desde esta perspectiva, con la institución de los resguardos, las autoridades indígenas (caciques y cabildos) adquirían un

estatus político definitivo en el orden institucional del Estado. En el marco de esta discusión, si bien para las autoridades del pueblo arhuaco el reconocimiento legal de su territorio era importante ya que no se había constituido como resguardo, era más significativa la institución comunitaria de la autoridad del cabildo, la cual posibilitaría la unificación de este pueblo, el reconocimiento de su cultura y el fortalecimiento identitario colectivo del territorio tradicional.

Por este motivo, los pueblos indígenas de Colombia han tenido que apropiarse del uso del Derecho para soslayar la agudización de los conflictos territoriales. Pese a que existe un proceso interno de reflexión sobre las prácticas culturales y el reconocimiento de la identidad indígena dentro de estos territorios, las lógicas institucionales del reconocimiento formal desde una perspectiva legalista los han obligado a modificar su lenguaje en el orden del buen entendimiento entre las partes; es en este preciso momento cuando se establecen nuevas relaciones sociales y políticas con sectores no indígenas (organizaciones sociales, campesinas, sindicatos, abogados) como la Federación de Trabajadores del Magdalena, la cual participó en el proceso constitutivo de la LISNSM estableciendo un puente de comunicación entre el mundo indígena y el mundo gubernamental amparado en la Ley 89 de 1890 y la Ley 60 de 1916.

Con base en esto, en el momento en que las prácticas reivindicativas de los pueblos indígenas son reconocidas e identificadas por el Estado, las demandas étnicas se insertan en el aparataje institucional y el reconocimiento legal del territorio se encuentra en el límite entre la autodeterminación y la posibilidad de intervención estatal para propagar un discurso institucional centrado en la democracia, la participación y la inclusión de los indígenas en la construcción nacional de sociedad. Frente a esta dinámica puede observarse que con la constitución de la CAIV las iniciativas gubernamentales en defensa del territorio arhuaco y la promoción discursiva institucional giraron en torno a una sola estrategia: el Estado colombiano debía recuperar el tiempo que había perdido en los territorios indígenas, incluyéndolos de manera muy rápida en el orden nacional, económico y político mediante el desarrollo de nuevas políticas productivas de carácter democrático.

Referencias

AGN, Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 185, Carpeta 1552.

AGN, Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 35, Carpeta 35.

AGN, Ministerio de Gobierno, Asuntos Indígenas, Caja 50, Carpeta 1.

Almanza, L. (1984), *La Organización Indígena Arhuaca y el Proceso Educativo Bicultural*, Tesis de pregrado en Antropología, Bogotá, Universidad de Los Andes.

Balibar, E. y Wallerstein, I. (Eds). (1991), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Londres, Verso.

Bourdieu, P. (1999), *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.

Campos, J. (1976), *Instituciones nacionales y relaciones interétnicas en la comunidad indígena arhuaca de la Sierra Nevada de Santa Marta: estudio del poblado de Nabusímaque*, Bogotá, Universidad de los Andes.

Cantor, R. (2008), *Gente muy rebelde. Enclaves, transportes y protestas obreras*, Bogotá, Ediciones Pensamiento Crítico.

Foucault, M. (1996), *Genealogía del racismo*, La Plata, Altamira.

Friede, J. (1963), *Problemas sociales de los arhuacos: tierras, gobierno, misiones*, Bogotá, Universidad Nacional.

Sánchez, G. (1977), *Las ligas campesinas en Colombia: auge y reflujo*, Bogotá, Ediciones Alcaraván.

Torres, V. (1978), *Los indígenas arhuacos y la vida de la civilización*, Bogotá, Librería y Editorial América Latina.

Vasco, L. (2002), *Entre la selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Wolf, E. (2001), *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México D. F., Ciesas.

De la historia y sus usos fuera de la academia: territorio, reconocimiento político y resistencia

La trayectoria de Álvaro Torres nos presenta elementos fundamentales para comprender el proceso de resistencia pacífica del pueblo arhuaco durante y después de la presencia de la Misión Capuchina en el territorio. Sus características personales y culturales, al igual que sus capitales políticos e intelectuales, le han permitido recorrer un largo camino. Estos elementos presentados en este texto nos aportan elementos de comprensión sobre la historia personal de este líder y la historia colectiva de un pueblo en "situación colonial".

En el segundo texto, Bastien Bosa presenta la utilidad de las historias de familia para acercarse al carácter complejo y dinámico del pasado arhuaco. Por un lado, la reconstrucción detallada de trayectorias individuales y colectivas permite resaltar la variabilidad de las experiencias y perspectivas dentro del mundo arhuaco, en contra de las tendencias a considerar a los grupos indígenas como bloques monolíticos. Por otro lado, esta entrada por las monografías familiares permite explorar el impacto diferenciado de la presencia misionera sobre el mundo arhuaco, sin olvidar los múltiples espacios de negociaciones y autonomía generados por los propios ikus. Finalmente, las historias de familia invitan a problematizar muchas de las grandes categorías binarias que se utilizan en el lenguaje común pero que aparecen en realidad como poco adecuadas para entender las realidades locales.

En el capítulo realizado por Catalina Muñoz podemos identificar la necesidad de descentralizar el estudio de la historia por parte de la academia y empezar a apostarle a procesos que incluyan unos usos plurales de la historia, arraigados en prácticas sociales y ubicadas en variados lugares desde los cuales también se construyen narrativas históricas. Entonces, la reflexión de la autora se desarrolla a partir del estudio de las historia de la resistencia del pueblo arhuaco ante las

Misiones Capuchinas en el siglo xx, el cual le ha llevado a enfrentarse con "otras formas de producir historia", por ejemplo, mediante el análisis de dos fotografías expuestas en la casa de la Asamblea General del Pueblo Arhuaco en Nabusímake; la autora desarrolla un análisis sobre los usos del pasado en el presente, los diferentes lugares en los que se produce la historia más allá de la academia y cómo estos usos conducen al rompimiento con el aislamiento en que se han encapsulado los historiadores en su afán de legitimar su conocimiento académico: "los historiadores no somos los únicos dueños del pasado e interpretarlo no es nuestra prerrogativa", concluye.

En el desarrollo de la investigación realizada por Santamaría, Muelas y Sosa podemos observar una reconstrucción de la historia de autoridades y familiares del pueblo arhuaco, para dar una mirada retrospectiva de la constitución de la acción colectiva arhuaca en el territorio. El estudio se centra en el período comprendido entre 1920 y 1960, analizando las características de los principales actores presentes en el territorio: religiosos, estatales y autoridades tradicionales. Para este ejercicio trabajamos con fuentes muy diversas como el agn, entrevistas en profundidad y observación etnográfica. El actor que ejerció mayor control territorial es la Misión Capuchina, pero no hay que subvalorar la presencia del Estado y las diversas interlocuciones con las autoridades indígenas.

El capítulo presentado en esta sección del libro por Édgar Ricardo Naranjo continúa ondeando sobre temáticas tan importantes como la tenencia de tierras, la imposición de autoridades políticas y el reconocimiento del territorio definido por las autoridades tradicionales arhuacas. En él podemos hacer un recorrido por los diferentes mecanismos de fortalecimiento interno del pueblo arhuaco, como la elección del cabildo central desde 1933, el surgimiento de prácticas de discusión y aprendizaje en torno a la identificación de lo propio —para contrarrestar la homogenización cultural impartida por las Misiones Capuchinas en el territorio desde 1916— y el legítimo reconocimiento del estatus político tradicional de sus autoridades, la constitución de la Liga Indígena inspirada en los procesos sindicales agrarios y las ligas campesinas del Magdalena, alcanzando representación legal y política ante el Ministerio de Gobierno e institucionalizando las demandas territoriales del pueblo arhuaco y, por último, la constitución de la Comisión de Asuntos Indígenas, especializada en responder a los conflictos territoriales que afectaban a los indígenas.

Derecho

Derechos de los pueblos indígenas: mitos fundacionales, rupturas y desplazamientos trasformadores del multiculturalismo legal

Esta parte del libro recoge cuatro textos desde aproximaciones muy distintas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Inicia con la trayectoria de vida de Luz Elena Izquierdo, originaria del pueblo arhuaco, quien ha dedicado su vida al proceso organizativo como directora de Dusakawi y a temas de participación política como asesora del Gobierno nacional para la Mesa de Concertación Nacional. La vida de Luz Elena es un ejemplo de construcción de una trayectoria profesional y familiar muy interesante. Su historia no solo nos ayuda a comprender mejor el universo arhuaco, sino que nos presenta datos fundamentales sobre la creación y el funcionamiento de espacios de participación de los pueblos indígenas regulados por normatividades nacionales e internacionales, fundamentales para la defensa de la causa indígena. En esta entrevista realizada bajo la forma de una conversación entre madre a hija aparecen también elementos esenciales sobre la historia de las mujeres arhuacas durante y después de la presencia de los capuchinos.

Como capítulo introductorio, el profesor Julio Gaitán, jurista e historiador con larga trayectoria en estudios relacionados con el pluralismo jurídico, nos presenta un texto muy provocador bajo la forma de "notas para una lectura suspicaz de los documentos y de las leyes". Nos presenta fuentes primarias sobre la discusión en el seno del Congreso de la aprobación presupuestal y la legitimación política de la obra "misionera" dirigida por el obispo de La Goajira y la "civilización de los goajiros y Arhuacos". Es importante resaltar que esta discusión tiene lugar en la época misma en que la Misión Capuchina se instala en la Sierra Nevada de Santa Marta, en Nabusímake, como lo observamos en la sección sobre Memoria. El fundamento del discurso del Proyecto de Ley se basa en la exten-

sión de la obra civilizadora realizada entre los motilones y su extensión hacia la Sierra Nevada y La Goajira. Aunado a esta "noble causa", aparece la necesidad de ensanchar el comercio y la agricultura en estas dos regiones. El autor describe las tecnologías y los dispositivos de "ortopedia" utilizados por los capuchinos con "eficacia" entre los motilones y en otras regiones del mundo: los orfelinatos o asilos, "en los que se recojan niños de las tribus, se les eduque para la vida de la civilización y se les acostumbre a la sedentaria y común con los colombianos civilizados". Gaitán propone un análisis relacional entre el lenguaje de soporte y el plan civilizatorio subyacente de este texto, el cual constituye una expresión privilegiada del proyecto letrado de conformación de una sociedad escrituraria, una Nación unitaria y homogénea. Para el autor existe en la base del registro textual del Proyecto de Ley y la reducción de los indígenas la misma "consigna" de domesticar y de modernizar mediante la homogenización. La hipótesis introducida por Gaitán afirma que tanto la producción del documento por los historiadores como la producción, interpretación y aplicación de la Ley por el operador jurídico obedecen a una misma concepción epistemológica inscrita en el proyecto civilizador.

Posteriormente, el gran jurista sevillano, pionero de las reflexiones sobre los pueblos indígenas en el mundo, profesor Bartolomé Clavero, nos presenta su texto "Constitucionalismo indígena en América Latina, con particular consideración de Colombia". En esta ponencia presentada durante un evento académico sobre los veinte años de la Constitución de 1991[1] se pregunta sobre la existencia del "constitucionalismo indígena" en América Latina. Desde un escepticismo crítico, Clavero insiste en que las condiciones de posibilidad de un constitucionalismo construido desde los aportes de los pueblos aún no han surgido en América Latina. Para el autor, los Estados se han resistido y las transformaciones no se han logrado debido a su apertura, sino más bien gracias a la vindicación y al compromiso de los pueblos indígenas. Para el análisis de estos procesos propone tres registros analíticos: adversario, objetivo y subjetivo. El primer registro adversario, vigente en todo su esplendor en la Constitución de 1863, encarga al ejecutivo la civilización de los indígenas y expide territorios ocupados por tribus indígenas. Estas dos ideas son más que suficientes para develar el fondo racista y su designio devastador sobre la presencia indígena. Este caso nos muestra una

[1] Conferencia inaugural del Seminario Internacional Veinte Años de Constitucionalismo Social, Facultad de Jurisprudencia, Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia, 14-16 de septiembre, 2011.

clara incompatibilidad entre indígenas y constitucionalismo. Estas tecnologías constitucionales que vehicularon la categoría de "civilizar" por medio de una legislación "especial", buscaba el desvanecimiento de las lenguas y las culturas, así como el control de los territorios y recursos. En este contexto, como lo afirma Clavero, el silencio constitucional frente a garantías para los pueblos indígenas es el que permite presuponer el designio de desaparición. La expresión práctica más diciente de este constitucionalismo con designio eliminatorio fue el Concordato con la Iglesia Católica y el Convenio de Misiones para la obra civilizatoria, tras la Ley por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada (1890). En otra dirección, la Constitución mexicana de 1917 acepta y garantiza la propiedad comunitaria indígena defendida por los pueblos durante la revolución. De esta forma se garantiza el mantenimiento de lenguas, autoridades y jurisdicciones propias. El registro subjetivo opera a partir del reconocimiento de sujetos de derecho. En América Latina ha prevalecido la combinación entre el primer y el tercer registro. Tras su larga trayectoria, Clavero plantea preguntas crudas que nos lanzan a un ejercicio crítico de la posibilidad de un constitucionalismo indígena en el continente: ¿Qué contribución indígena al constitucionalismo estatal va a producirse, si quien reconoce, respeta, realiza, crea, garantiza y regula es el Estado? Ante esta postura escéptica aparece una línea de fuga: el Derecho Internacional de los derechos de los pueblos indígenas tiene la última palabra.

Unos primeros textos histórico-jurídicos hacen el tránsito de la primera sección sobre Memoria hacia temas sobre este mismo objeto de estudio, que abordan problemáticas más contemporáneas relacionadas con el medio ambiente, la producción de un nuevo Derecho Constitucional para los pueblos indígenas y paradójicamente la coexistencia con enfoques de Derecho Internacional Humanitario para pueblos indígenas en situación de crisis humanitaria.

El jurista catalán Marco Aparicio, con su texto "De la fuerza destituyente al poder constituyente: alcances de las transformaciones constitucionales en Ecuador y Bolivia" nos presenta los dos casos enunciados como la conquista de movimientos indígenas de ruptura frente a las continuidades coloniales y los procesos descolonizadores, al erigirse como "fuerzas destituyentes". Después de hacer una revisión cuidadosa de los procesos constituyentes en Ecuador, Bolivia y Colombia, nos propone como clave de lectura distinguir, por una parte, los procesos de relegitimación de los regímenes políticos que profundizan el vacia-

miento del Estado en el desarrollo del modelo neoliberal y, por otra parte, los procesos constituyentes con un horizonte transformador.

Uno de los logros más importantes de los procesos venezolano, ecuatoriano y boliviano fue insertar propuestas en las Asambleas que habían sido construidas "desde afuera y desde abajo". Algunos ejemplos presentados por el autor se relacionan con el conjunto de derechos plasmados, la existencia de nuevos sujetos de derechos, la inclusión de diferentes escalas dentro del modelo económico y las formas de participación y de control social. El autor enfatiza en el discurso renovador de las cartas constitucionales. Se resalta, por ejemplo, el caso de Ecuador, que incluye sujetos que merecen atención prioritaria como los adultos mayores, las mujeres embarazadas, los migrantes, los discapacitados y las personas privadas de la libertad. El texto ecuatoriano hablará de los derechos de las "comunidades, pueblos y nacionalidades"; el texto boliviano se dirigirá a "las Naciones y pueblos indígenas originarios campesinos". Igualmente, se incluyen los derechos al agua y al hábitat. En el caso ecuatoriano se sitúa a la naturaleza como sujeto de derecho, rompiendo esquemas dogmáticos en materia de titularidad, concepción, función y alcance de los derechos.

Desde una perspectiva sobre la problemática colombiana, la jurista y ambientalista Gloria Amparo Rodríguez nos presenta un texto actual sobre la Sierra Nevada de Santa Marta alrededor de los conflictos ambientales y la implementación de megaproyectos. Mediante el análisis de casos sobre el derecho a la consulta previa, el principio del consentimiento libre, previo e informado y el tema del otorgamiento de licencias ambientales presentan una información fundamental para la defensa de los pueblos indígenas. Este texto partirá también de una reconstrucción del proceso de resistencia de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Allí examinará las prácticas culturales y legales para la defensa del territorio, del corazón del mundo. Para ello, revisará conceptos culturales como el territorio y la Línea Negra, de la mano de materiales recogidos con las mismas comunidades.

Mónica Mendoza, investigadora del Seres, desde un análisis sociológico ofrece un texto innovador sobre el DIH y los pueblos indígenas en Colombia, el cual permite aterrizar las grandes problemáticas y los retos nacionales y locales planteados en los dos primeros documentos. Con el texto denominado "Lo indígena y lo humanitario en Colombia, una relación estrechada por la vulnerabilidad y el conflicto", Mendoza nos ofrece una reflexión poco explorada desde la academia sobre la relación entre el ámbito humanitario y los pueblos indígenas en Colom-

bia. Dicha relación ha sido tan difícil de definir, que la autora muestra cómo en muchas ocasiones se ha considerado a los pueblos indígenas no como sujetos, sino como población-objeto de la cooperación. Paradójicamente, el conflicto armado ha invertido esta relación, haciendo que el binomio acción humanitaria-pueblos indígenas se fortalezca. Nos brinda un análisis riguroso sobre la pertinencia y tipo de intervención desde un enfoque diferencial étnico. Presenta un estudio socio-jurídico muy interesante sobre los instrumentos y principios que rigen la acción humanitaria, la reforma humanitaria y los enfoques de acción sin daño y diferencial. La autora realiza un análisis sobre toda la normativa nacional relacionada con el tema de forma directa o indirecta y plasma un trabajo muy útil para las comunidades sobre la Ley de Víctimas y de Restitución de Tierras en lo relacionado con pueblos indígenas. Para finalizar, cuenta su experiencia de aula en la Escuela realizada en la zona de Nabusímake por medio de trabajos teóricos y prácticos con los y las estudiantes de la comunidad arhuaca. Combina un trabajo de fuentes muy amplio, análisis documental de instrumentos jurídicos, materiales recogidos en los talleres de las sesiones de la Escuela y debates académicos, entre otros. En pocas palabras, este texto es fundamental para los pueblos indígenas que están en medio del conflicto, vivenciando y experimentando sus efectos e impactos, pero desconociendo las herramientas que les ofrecen la acción humanitaria y el Derecho Internacional Humanitario.

Entrevista a Luz Elena Izquierdo

Luz Elena Izquierdo[*]
Dunen Muelas[**]
Ángela Santamaría[***]



Introducción

Luz Elena Izquierdo Torres, cuyo nombre tradicional en iku es Gumnabia, es una hermosa mujer arhuaca de aproximadamente 55 años. Nació en Jewrwa en la Sierra Nevada de Santa Marta. Fue la primera universitaria del pueblo arhua-

* Lideresa indígena Arhuaca. Enfermera de la Universidad Javeriana, Epidemióloga y magister en Gerencia en Servicios de Salud. Fundadora y ex gerente de la Empresa Promotora de Salud Indígena DUSAKAWI, ex directora de la Oficina Nacional de Asuntos Indígenas, Minorías y Rom del Ministerio del Interior, asesora del Despacho del Ministro del Interior y delegada ante la Secretaria Operativa de la Mesa Nacional de Concertación.

** Indígena Arhuaca. Miembro del equipo de investigación y de coordinación de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena (EIDI). Estudiante de Jurisprudencia de la Universidad del Rosario.

*** Doctora en Sociología École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris (EHESS); investigadora del Centro de Estudios Políticos Internacionales (CEPI), facultad de Relaciones Internacionales; investigadora del Observatorio en Redes y Acción Colectiva (ORAC). Correspondencia: santamariaangela@yahoo.fr

co. Su formación universitaria en el área de la salud le permitió contribuir a su comunidad como miembro del Comité de Salud del pueblo arhuaco y luego como fundadora y primera representante legal de la Asociación de Cabildos Indígenas del Cesar y La Guajira Dusakawi y, a su vez, gerente de la Empresa de Salud Indígena Dusakawi EPSI por más de seis años, donde se avanzó en el posicionamiento de la empresa de salud indígena. Por amenazas de grupos paramilitares renunció y se desplazó a la ciudad de Bogotá, en donde permaneció por más de siete meses. Un año más tarde regresó a la ciudad de Valledupar donde fue nombrada coordinadora médica de Dusakawi EPSI y por la misma época fue representante del sector rural en el Consejo Nacional de Seguridad Social en Salud del Ministerio de Salud. Luego fue nombrada directora de la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior y Justicia, hoy Dirección de Asuntos Indígenas, Minorías y Rom del Ministerio del Interior, siendo la segunda indígena en ocupar esta posición y la única mujer indígena en la historia del país. Hoy es asesora del Despacho del Viceministerio de la Participación e Igualdad de Derechos del Ministerio del Interior asignada a la Dirección de Asuntos Indígenas, Minorías y Rom. Se desempeña como delegada del Ministerio del Interior en la Secretaría Operativa de la Mesa Permanente de Concertación, el escenario más importante de interlocución de los pueblos indígenas con el Gobierno nacional; además, es delegada ante la Secretaría Operativa de la Mesa Regional Amazónica para los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana.

Tuve noticias de Luz Elena hace ya unos ocho años en París, cuando estábamos convocando a lideresas indígenas de la región desde el Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

Habíamos contactado a Nina Pacari y a Avelina Pancho, entre otras mujeres. En ese contexto oí por primera vez la dulce y amable voz de Luz Elena, cuando me dijo que por razones de tiempo no podría acompañarnos en la reunión sobre gobernabilidad, autonomía indígena y buenas prácticas en América Latina.

Después de casi una década la encontré en el Ministerio y algunos años después en su casa al lado de sus hijos Norey Maku y Dunen Kaneybia y de su nieta Ati Gumnabia.

Conversamos alrededor de los temas de participación política de los pueblos indígenas en Colombia, sobre los cuales dictó su conferencia en el marco de la Escuela en la Sierra Nevada de Santa Marta. A continuación presentamos los principales temas tratados durante nuestra conversación. Iniciamos con la presentación de Dunen Muelas, quien realizó la entrevista conmigo.

"Solo entendí años después lo que había pasado"

Dunen Muelas: nací en 1992. Mi niñez la viví en Jewrwa. Luego tuvimos que mudarnos a Valledupar, donde viví otros años; recuerdo que cursaba quinto de primaria y nadie me dijo por qué, pero me fui para el Cauca a terminar mi primaria. Solo entendí años después lo que había pasado. A mi mamá la amenazaron los paramilitares cuando estaba en el proceso de salud[1]. Por eso me fui al Cauca a donde mi papá a un pueblo llamado Silvia. Cuando volví a estar con mi mamá tenía que cursar sexto de bachillerato. Por decisión de mi mamá y mi hermana, con el objetivo de fortalecer mi formación como iku fui a Nabusímake, lugar donde se encuentra el Centro Indígena de Educación Diversificada (CIED). Allí viví en casa de mi tía Ibeth. Por las decisiones de la comunidad arhuaca, iku, acerca de la recuperación del conocimiento tradicional, mis primos no habían estudiado durante un año, por lo que se atrasaron y a pesar de ser mayores, en especial un primo, íbamos en el mismo curso. Llegué en un momento interesante porque, como ya lo mencioné, la comunidad quería dar prioridad al conocimiento tradicional, ir a las kankurwas, con los mamos, conocer el kunsamu, nuestra palabra, lo que nos identifica como iku. Era la más pequeña de todos [...] en esa época me encontré con mucha gente mayor.

En el colegio a veces era difícil, porque me tocaba, por ejemplo, llevar un palo para el almuerzo y no podía por el peso. Entonces yo le decía a mi primo que me ayudara y me tocaba darle un pan, ya que mi mamá me enviaba golosinas desde Valledupar. Como el CIED es un colegio agropecuario, a los estudiantes les corresponde hacer el aseo a los corrales de los animales. A mí me correspondía algunos días limpiar la aprisco, que es el lugar donde están las ovejas. Era muy difícil. Como a los estudiantes les gustaba tanto el arroz, cambiaba el arroz con los que me ayudaban con el aseo en la aprisco, especialmente Anselmo, me ayudó mucho. Había tres días de conocimiento propio cada mes; invitaban al mamo Kunchanawingumu, nos contaba cómo se tejía el fique, las mayores de 50 que fique podían teñir. Íbamos a arrear paja, era como una hora subiendo [...] y la paja dejaba una alergia... Fui muy feliz, amasaba barro, dormíamos ahí, escuchando al mamo. Tenía 12 años. Recuerdo que me quedaba dormida. No tenía

[1] Luz Elena era gerente de Dusakawi EPSI, una empresa que manejaba recursos millonarios de la salud y contaba con una visibilidad política importante. Tenía aproximadamente cien mil afiliados en tres departamentos diferentes. Como ha sido analizado por académicos y analistas políticos, en ese período los paramilitares utilizaban una estrategia de financiamiento de sus actividades con los recursos de la salud.

toda la conciencia; hoy pienso qué pesar que me quedaba dormida. Me perdí mensajes importantes que decía el mamo. Mi mamá vivía en Valledupar y era coordinadora médica de Dusakawi IPSI; años después ingresó al Ministerio del Interior y de Justicia como directora de Etnias en el año 2004.

"En la Misión había aprendido a leer y a escribir [...] y uno veía el contraste, porque en ese proceso [...] raptaban a los niños desde muy pequeños"

Luz Elena Izquierdo: mi nombre en español es Luz Elena Izquierdo Torres, pero mi nombre indígena con el que me bautizaron los mamos es Gumnabia. Nosotros somos de la casta Gumuketana. Tengo un nombre bien profundo que significa "fuerza antes de existir la luz". Nuestra familia, por la línea materna, mi abuela Florentina fue la única de las hermanas que estuvo en el proceso de la Misión Capuchina. Todas las demás hermanas estaban arriba en la Nevada en los picos. No sabían hablar español, solo el iku. Recuerdo cuando a los familiares de la abuela muy curiosamente les daba miedo venir a vernos. Les daba temor bajar hasta la zona donde vivíamos, porque decían que "ya éramos civilizados" y cuando íbamos a visitarlos a la Nevada se escondían.

El internado llamado orfelinato de la Misión Capuchina quedaba ubicado en Nabusímake; allí llevaban a los niños raptados de las familias iku. La abuela Florentina Chaparro (nombre indígena Seykwinduwa de la casta gumuketana) contaba cómo había sido el proceso de la Misión, tan cruel, nos contaba todo lo que ella había vivido.

Narraba cuando le prohibieron usar el vestido iku y le habían prohibido hablar la lengua materna iku porque le decían que eso era del demonio. Allá en la Misión había aprendido a leer y a escribir y le habían enseñado mucha religión, a cantar villancicos; inclusive sabía palabras en latín que repetía cuando rezaba. Se veía el contraste, porque en ese proceso de la Misión Capuchina raptaba a los niños desde muy pequeños. Cuando ya estaban en edad adulta, jóvenes de 18 o 19 años, le conseguían la pareja que estuviera allí en la Misión Capuchina y los casaban por la Iglesia católica. Eso sucedió con la abuela: se casó con un indígena llamado Gregorio Torres cuya madre era indígena wiwa. Fue una gran saga. Su nombre era Seykurin Ati y el abuelo Goyo también fue un gran mamo; su nombre indígena, Zartatun. Eso mismo sucedió con mis abuelos paternos: salieron casados de la Misión. Apolinar Izquierdo, gran mamo, su nombre indígena Maney Guney Maku y Blacina Torres, su nombre indígena Zarkawia.

Salían casados a conformar una nueva familia que defendía aspectos de la cultura de los no indígenas. Allí se presentaban muchos problemas, entonces siempre me interesó preguntarle a mi abuela Flora sobre todo eso. Yo veía que a pesar de haber estado tantos años en la Misión ella mantenía la cultura, hablaba la lengua iku, cumplía con todos los rituales propios de la cultura iku, se encargaba de que todos sus nietos cumplieran con estos rituales de las diferentes etapas de la vida, como son: yuakusi (bautizo), manseymuke (rito de la primera menstruación), yuaigawi (matrimonio), gunseymuke (nacimiento de un bebé), eiza (rito de la muerte). Pero a la vez, ella iba a misa y se preocupaba para que los nietos recibieran todos los sacramentos; vivía todo un sincretismo. La abuela Flora creía en la religión católica, pero a la vez estaba muy aferrada a los mamos, porque el abuelo había sido mamo y el bisabuelo también. Siempre estuvo como una mujer arhuaca preocupada que cumplía con las tradiciones iku.

La abuela siempre se lamentaba porque había tenido muy pocos hijos. Se le habían muerto tres varones y le quedaron dos mujeres que son mi mamá que por cariño le decimos Mita y tía Conso. Siempre decía que tuviéramos muchos hijos. Mi mamá es María Auxiliadora Torres; nombre indígena, Aty Seneywia. Tuvo once hijos, yo soy la tercera. Nosotros somos de Jewrwa, que anteriormente le decían La Caja. Allí es donde están los cerros para hacer pagamento al agua.

Mi abuela siempre decía que podíamos ir a estudiar, pero que una de las nietas se tenía que quedar con ella para que no se perdiera la cultura. Esa nieta no estudiaría, porque si lo hacía olvidaría muchas cosas de la cultura iku. Mi abuela me escogió. Me fui a vivir con ella, aunque me hacía mucha falta mi mamá. Yo decía "por qué a mí" y, como no había colegios ahí en Jewrwa, tocaba salir hasta Pueblo Bello para estudiar la primaria. Entonces mi mamá se fue para Pueblo Bello para que los otros hermanos estudiaran y a mí me dejaron con mi abuela.

Ella me escogió porque vio que a mí me gustaban los temas indígenas, hablar con ellos, cuando iban hacer visita las gwatis y tetis a la casa. También me inclinaba por aprender los tejidos de la mochila, las canciones indígenas y todo lo cultural. Mi abuela decía que yo era más indígena por el físico, estatura, ojos rasgados y color moreno.

"Por qué será que me gusta tanto cuando hace brisa. Es como sentir la libertad de estar corriendo en los cerros"

Yo recuerdo que de niña me tocaba hacer las labores que hacen las niñas a esa edad. Había ovejos y me tocaba todas las tardes ir a traer estos animalitos que

caminaban muy lejos en los cerros; me tocaba subir muchos cerros hasta encontrarlos y arriarlos para el corral cerca a la casa, porque si no lo hacía corrían el peligro de que el león se los comiera. Así permanecí un tiempo con mi abuela y todas las tardes hacía esas actividades. De eso siempre me quedó el recuerdo y hasta ahora yo digo "por qué será que me gusta tanto cuando hace brisa", es como sentir la libertad de estar corriendo en los cerros. Yo disfrutaba tanto por lo que era una niña, corría mucho con los pies descalzos, brillantes del contacto con el rocío de la paja. Era una niña feliz. Mis juguetes eran los grabados de las piedras, los árboles, las flores, toda la naturaleza que veía, los arroyos, hacía casitas y las contemplaba por mucho rato, mientras los ovejos apastaban por los cerros.

"Yo también tengo que estudiar"

El año anterior de ser entregada a mi abuela Flora estuve en el internado del orfelinato de Nabusímake. El recuerdo que tengo de ese momento son las sopas de harina envejecida con gusanitos que flotaban y de las reses sacrificadas. A los indígenas nos daban la sangre. Sentía mucha hambre y alguna vez salí a comer guayabitas criollas. En ese momento había un ensayo sobre *Los siete enanitos.* Una profesora seglar me sorprendió y me golpeó por no estar en dicho ensayo. Sentí mucha rabia.

Tiempo después fui entregada a mi abuela. Viví con ella, como lo mencioné, hasta que me aburrí y dije "yo también tengo que estudiar; cómo así que me van a dejar sin estudiar". Recuerdo tanto que un buen día mi papá fue a ver los ovejos a Los Mangos (subida a Nabusímake, Juancito Cabas), lugar donde me encontraba con mi abuela y escapé; corrí y lo esperé adelante en el camino. Mi papá se llenó de pesar porque llorando le decía que quería irme a Pueblo Bello donde estaba mi mamá. Y fue así que volví a donde se encontraba mi familia. Me daba sentimiento con mi abuela, pero tenía que regresar. Allá mi mamá me puso a cuidar a mis hermanitas, especialmente la menor que se llama Ibeth, en nuestra lengua, Bunkwaneywia. Le insistí a mi mamá diciendo "yo quiero estudiar" y ya después grandecita ingresé a estudiar a un colegio llamado Magola Hernández Pardo por un año. Luego regresamos a la comunidad de Jewrwa, donde en tres años hice la primaria con unas profesoras españolas llamadas seglares. Las españolitas le dijeron a mi mamá "mándela a estudiar, porque a ella le gusta". Recuerdo que me iban a llevar para España. Le dijeron a mi mamá que me iban a mandar a donde las monjas superioras de ellas. Mi mamá dijo que sí, pero mi papá dijo

que no, que era muy lejos y que de pronto no me volvían a ver. Era razonable, ya que estaba en primaria. Tenía aproximadamente 10 años y era muy pequeña. Mi papá no aceptó y terminé los estudios primarios en Jewrwa.

"No era español, era colombiano: Javier Rodríguez"

Entró a la Misión Capuchina un señor joven de los últimos curas. No era español, era colombiano: Javier Rodríguez. Me acuerdo que llegó ese cura muy joven y muy rápidamente comprendió y se integró con los mamos, identificó el problema, la cultura y se dio cuenta de que estaban haciendo cosas mal hechas. La llegada del padre Javier coincidió con que yo iba a hacer el bachillerato y él consiguió un cupo en un internado cerca de Valledupar. El lugar se llama Manaure. Fui allí y después fueron otras compañeras iku. Me acuerdo que este cura nos ayudó mucho. A él lo terminaron sacando porque decían que ya no predicaba la misa, que se la pasaba con los mamos mambeando. Era muy cercano a los mamos y apoyó mucho para que se educara a un grupo de mujeres y de hombres arhuacos, que han aportado su grano de arena al proceso de la organización iku.

"No había convenios con las universidades, entonces pasamos mucho trabajo. Inimaginable"

Me gradué de bachiller en el año 1976. En el año 1977 me vine para Bogotá con otra hermana que se llama Aurora; en iku, Arun Aty. En esa época era muy difícil, porque no había convenios con las universidades, entonces pasamos mucho trabajo. Inimaginable. Hoy en día le pregunto a mi mamá por qué sería que se nos dio por estudiar, ante tantas dificultades y obstáculos. Muchas de las compañeras que habían venido a Bogotá se acobardaron y se fueron nuevamente a la comunidad. Yo y mi hermana Aurora continuamos con mucho esfuerzo y terminamos los estudios. Yo en la Universidad Javeriana y Aurora inicialmente en la Incca y posterior en la Universidad Nacional. Allí estuve becada y durante ese mismo tiempo tuve mis dos primeros hijos con un indígena del Vaupés, son Ati y Norey; me separe y años más tarde nació Dunen. O sea, tengo tres hijos. Me hubiera gustado tener muchísimos más y es una de las cosas de las que nos lamentamos con mi hermana, por lo que ella tiene solo dos hijos.

Siempre estuve aplazando el nacimiento de los hijos por estar trabajando. No tuve esa oportunidad. Por el lado de mi mamá somos nueve, pero con los hijos de mi papá somos 34 hermanos. Como es mamo ha tenido varias mujeres sin ningún tipo de problema. Todavía tengo hermanos pequeños de tres años.

"Ya soy abuela"

Mi hija, la mayor, tiene una niña llamada Ati Gumnabia. Ya soy abuela. Para mi papá son muy pocos hijos, ya que la casta de nosotros es la casta que representa la reproducción, la permanencia de la cultura; es por eso que nuestras familias son numerosas. En el caso de mi papá, le estamos sacando la cuenta de los nietos y pasan ya los doscientos.

Yo a veces digo "yo estoy que me voy para la Sierra", pero por otro lado, si fuera en otras circunstancias es que hay que estar acompañando a los hijos de una manera u otra. Por ejemplo, mi hija cuando ganó el Concejo de Bogotá, que perdió, que la sacaron por lo de la edad, todo el tema, entonces, pues como madre soltera me tocaba tomar esa responsabilidad de papá y de mamá.

Fotografía 1. Dunen Muelas, Ati Gunnabia, Juan Ramos (coordinador de mamos), Ati Quigua, Luz Elena Izquierdo, Norey Quigua. Nabusímake, enero de 2010



Fuente: http://www.flickr.com/photos/comun-unidad/4274766847/ Todos a Tierra

"Yo era muy apegada a mi familia, a los pagamentos y él se ponía bravo; decía 'pero usted ya está acá"

Comencé a estudiar en el año 1977. Terminé en agosto de 1983 como enfermera. Luego yo me fui a trabajar con los pueblos indígenas del Vaupés. Duré ocho años trabajando allí. Es otra dinámica y con mi compañero de allá comenzamos a tener muchos problemas. Por ejemplo, yo era muy apegada a mi familia, a los pagamentos y él se ponía bravo; decía "pero usted ya está acá". Él era desprendi-

do de su familia, de su mamá, a mí me hacía falta ir a la Sierra. Así las cosas, un buen día mandé mis hijos para la Sierra y luego me fui yo. El papá hoy en día les reclama por qué ellos no dicen que son de la selva y ellos dicen: "No, somos arhuacos".

Ellos se criaron allá y estudiaron bachillerato. Parte de este tiempo permanecí en Bogotá adelantando una maestría en la Universidad Javeriana en Desarrollo Rural. Luego sí me fui para la comunidad porque yo quería trabajar allá y fue una experiencia muy bonita porque trabajamos el tema de la salud comunitaria. Así tuve la oportunidad de recorrer allá las distintas regiones que no conocía, porque la Sierra es muy dispersa. Hay personas de allá que no terminan de conocer todas las regiones. En esa oportunidad recorrimos una gran parte de la Sierra donde está la comunidad arhuaca trabajando la parte de prevención en salud. Es una de las experiencias más bonitas de mi vida. El tema es muy muy sensible a las mujeres quienes deben tomar decisiones en salud, el cuidado de los niños, cuando se enferman, llevarlos donde el mamo. Muchas de las veces el papá no se encuentra en casa porque está trabajando o ha viajado para asistir a reunión; en fin.

Las mujeres eran nuestras aliadas en este tema, porque son las que resuelven y tienen que actuar. Luego, cuando salió la Ley 100 que reglamentaba la salud en Colombia, se presentó una fuerte oposición por parte de las comunidades y organizaciones indígenas. Participé en algunas reuniones de estas. Lo que se reclamaba era que en esa Ley no estaban todos los derechos que hasta el momento habían logrado los pueblos indígenas en salud. En nuestro caso, pueblo arhuaco, estábamos trabajando en terreno con las comunidades. Yo pertenecía al Comité de Salud de la organización Confederación Indígena Tayrona (cit). Dicho comité es nombrado en las Asambleas del Pueblo Arhuaco, que es la máxima instancia donde se libra y toman las decisiones del pueblo. Durante este tiempo el trabajo fue muy duro; nos preguntábamos: ¿Cómo vamos a solucionar muchos problemas de salud que necesitamos también el apoyo de fuera, institucional? No teníamos médicos ni centro de salud. Recuerdo que solo en épocas electorales iban los candidatos a ofrecer algunos servicios de salud y a hacer brigadas de salud, por lo que habían demasiados problemas de salud represados de años. El secretario de Salud de ese entonces, doctor Rodrigo Ríos, nos llamó y nos dijo "yo entiendo lo que están planteando sobre la Ley 100, que no están de acuerdo con esta Ley porque no reconoce los derechos en salud de los pueblos indígenas, pero es la norma que va comenzar a regir a partir de

ahora y los recursos también llegaran por medio de esta Ley. Creo que hay una oportunidad para que los pueblos indígenas del Cesar hagan su empresa de salud y ustedes mismos la manejen. Yo les ayudo para que comiencen a hacer todas las gestiones. Viajen a Bogotá y hablen directamente con la señora ministra de Salud". Todo este apoyo lo recibimos.

"Yo estuve liderando eso, hasta que conformamos la Empresa Dusakawi"

Desde allí empezamos a concertar con los mamos y diferentes autoridades de las regiones. Fue un proceso largo de consulta y concertación interna. Se adelantó un estudio de factibilidad para ver qué tan conveniente era conformar la empresa de salud; los recursos para este estudio los aportó la CIT, liderado por el señor Álvaro Torres, quien se desempeñaba como asesor del gobernador del Cabildo de ese entonces, señor Bienvenido Arroyo. Como en todo proceso, es difícil encontrar unidad de criterios; es así como algunos líderes estuvieron en oposición. Sin embargo, había una gran fortaleza y era la participación decidida de todos los pueblos indígenas del Cesar, es decir, los pueblos de la Sierra Nevada, arhuacos, koguis, wiwas. Más tarde entraron los kankuamos. Los indígenas yukpas de la serranía del Perijá participaron activamente y se vincularon por medio de sus líderes. Desde el inicio comenzaron con el indígena yukpa Enoc Clavijo, con el que conservamos una gran amistad. La empresa Dusakawi[2] se conformó.

Estuvimos liderando hasta el final con compañeros de los diferentes pueblos indígenas. En la gerencia de la empresa estuve como seis, siete años; salí de allí amenazada por los paramilitares cuando todo estaba tan difícil en el Cesar. El tema de la salud era un tema apetecido para los paramilitares. Empezaron a pedir cuenta sobre los balances de los recursos de la salud, entonces me tocó renunciar. Yo creo que esa fue una de las peores épocas.

"Estaba como desubicada. Me levantaba temprano y quedaba desubicada"

Eso fue en 2003 y 2004. Me tocó renunciar a la gerencia de Dusakawi. La empresa era como otro hijo, por eso para mí fue difícil. Me vine para Bogotá totalmente desubicada, sin saber qué hacer, sin trabajo y con muchas necesidades,

[2] El lanzamiento de la empresa fue referenciado por el diario *El Tiempo.* Puede verse en http://www.eltiemo.com/archivo/documento/MAM-805482

porque tenía mis dos hijos mayores en la universidad y Dunen, mi hija pequeña, la había mandado al Cauca mientras decidía qué hacer.

Muchos amigos me decían que me fuera a otro país pero yo dije que no; a mí que no me gusta ir a ningún otro lado. Esa es una de las cosas que me da duro en la vida y más en condición de desplazada. Yo quería estar en la Sierra. Los mamos me dijeron que tampoco me fuera. Mi papá, como mamo, me dijo que todo pasaría. Cuando estaba en Bogotá me salió un trabajo con la OPS, Organización Panamericana de la Salud, pero fui quince días y renuncié. No fui capaz. Mi estado de ánimo estaba tan afectado, sentía tristeza y rabia por todas las injusticias y por todo lo que me había sucedido. En Bogotá permanecí por varios meses, acompañada al lado de mis hijos dándome esta gran oportunidad de estar cerca de ellos mientras iban a la universidad. Ati estudiaba en la ESAP y Norey en la Universidad Nacional. Gracias a mi hermana Aurora que me acogió y todos los días preparaba una actividad diferente para distraerme; compartí mucho con ella. Para mí fue un cambio profundo en mi vida [...]. Me parecía terrible, porque desde que me gradué siempre había estado trabajando; no había tomado vacaciones tan largas. Estaba desubicada. Me levantaba temprano y quedaba desubicada, preguntándome qué hacer. Mis hijos iban a la universidad y regresaban por la tarde. El año siguiente, un amigo yukpa que se llama Javier Clavijo, quien era el gerente de la IPS me dijo que regresara y me ofreció el cargo de coordinadora médica en la IPSI Dusakawi. Regresé con temor y empecé a trabajar en este cargo con un bajo perfil, porque aún estaba la región complicada, continué y empezamos a hacer un trabajo con la prestadora de servicios de salud. No con la administradora, que es la EPSI. A veces era difícil la situación, porque si se empezaba a liderar temas, mandaban advertencias con amenazas, como "qué hace Luz Elena en esto". En este nuevo trabajo pudimos implementar, por primera vez en el departamento del Cesar, en varios municipios con población indígena, como Valledupar y Codazzi, los planes de atención básica en salud para los pueblos indígenas y dichos programas eran desarrollados por la IPSI. Esto causaba inconformidad en los respectivos municipios. Adelantando este trabajo tuve la oportunidad de salir a ocupar el cargo de directora de Etnias del Ministerio del Interior y Justicia, hoy Ministerio del Interior.

"Cuando me ofrecieron esto, como que lo dudé"

Me vine para Bogotá. Era un cargo complicado, con muchos problemas y sin herramientas para resolverlos. Hice una entrevista para *El Tiempo*. Era la primera

vez que había una indígena en un cargo de esos. Jesús Ramírez, el director saliente, decía que esa entidad no ofrecía nada para los indígenas. Yo dudé mucho, yo estaba en un tema que me gustaba, cerca de mi comunidad en Valledupar. A pesar de las amenazas, yo estaba bien. Los mamos habían dicho que no iba a pasar nada, que me podía quedar allá. Mis hijos me dijeron que era una experiencia importante en el país, que aceptara el reto. En esa época tuve un viaje a Ginebra; lo pensé. Le pregunté a mi papá, que es mi guía espiritual. Como mamo, él me aconsejó que aceptara; así lo hice, pero era un mundo nuevo para mí.

Lo más difícil, me sentía como una mosca en leche. Me acuerdo de la primera reunión de un Conpes con todos los ministros y el señor presidente de la República, me tocaba entender ese mundo; antes había escuchado gente que satanizaba la institucionalidad. Yo pensaba, sin embargo, que las instituciones están hechas de personas. Hay personas con pensamientos diferentes. Hay unas que discriminan, pero también uno encuentra personas muy bonitas, de pensamiento claro; yo decidí ser muy tranquila. Si encontraba gente que me discriminaba por ser indígena, no les prestaba atención siempre y cuando no hubiera un maltrato directo, ya fuera de palabras o hechos. Si saludabas y las personas no contestaban, solo pensaba "debe tener problemas en su casa o debe estar atormentada por algo", pero era algo molesto, ya que no iba con nuestras costumbres. Yo siempre tuve y tengo claro que antes de funcionaria, soy indígena. El día que me toque, me voy y no he perdido nada. Cuando llegué yo no conocía a nadie y no había más indígenas en la institución ni en el Gobierno. Ahora hay mayor participación de indígenas en los Autos 004 y 005; en procesos de la consulta previa del Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014 participaron destacados líderes y en la formulación del Decreto Ley de Víctimas el 4633 de 2011 y así han ocupado otros espacios. Cuando me ofrecieron esto como que lo dudé. En 2004 me posicioné en el Ministerio y dije que era un reto meterse en la institución que tiene que ver con el tema indígena. Siempre estuve convencida que desde donde uno esté puede hacer cosas a favor de los suyos, uno aporta algo, todo con el permiso de los mamos. Pensé quedarme solo un año en el Ministerio. Estuve un año de directora y luego pasé como asesora y sigo aquí. He aprendido mucho de esta cultura y a la vez a conocer de cerca los planteamientos del movimiento indígena.

"Yo me acuerdo de ese día, cuando después de firmar los papeles, Recursos Humanos me llevó a la oficina y yo me acuerdo de esa frialdad"

Yo diligencié mis papeles, me posesionaron y yo no conocía a nadie en el ministerio. Me acuerdo cuando la funcionaria de Recursos Humanos me llevó a

la oficina de la Dirección de Etnias y me presentó algunos funcionarios y dijo: "Aquí está. Esta es la nueva directora" y ya. Los funcionarios de la Dirección eran aproximadamente veinte, que estaban a mi cargo. Había funcionarios afros, pero indígenas no. En la entrevista me hablaron de una funcionaria afro que quería ser directora y me preguntaron que cómo eran las relaciones con ella. Le respondí que me apoyaría mucho en ella para el tema afro y así fue. Íbamos juntas a muchas reuniones Creo que fue una fortaleza en mi gestión; además, estoy formada para el trabajo en equipo.

"La Dirección era como la cenicienta. Sentía que había una discriminación con esta Dirección"

La Dirección era como la cenicienta. Sentía que había una discriminación con esta Dirección: no había recursos humanos ni financieros para dar respuesta a las grandes problemáticas de los pueblos indígenas. Hoy el fortalecimiento y empoderamiento de la Dirección es distinto. Tengo dos anécdotas. El viceministro del Interior me dijo "a usted le corresponde organizar ese Concejo Comunal Indígena aquí en Bogotá". Presidencia hospedó a los indígenas en una guarnición militar, a pesar de que días antes, en las reuniones preparatorias, se le había insistido que no era posible, que se les pondría en riesgo; además, la ONIC no estaba de acuerdo con este Consejo Comunal e iba a tomar esto como un ingrediente más para su oposición. Cuando a pesar de lo dicho me llaman y dicen que varios indígenas me esperan en la oficina. Cuando entre allí, estaban varios indígenas, entre ellos el líder indígena uwa Evaristo Covaria, quien me dijo "a nosotros nos extraña que nos llevaran a una guarnición militar. No vamos a aceptar eso, nos vamos ya para la ONIC; además —me dijo—, a usted como indígena le queda muy mal". Quería que me tragara la tierra. Llamé al despacho del ministro, quien dio una cita a los delegados indígenas. Ellos le plantearon el problema y se solucionó el tema con la consecución de un hotel para el hospedaje de los indígenas.

Luego, otro momento muy duro fue una marcha de Risaralda. Estaba el ministro Sabas Pretelt y a mí me mandaron para el acompañamiento de la marcha. Viajamos y llegamos al lugar de la reunión. Cuando estábamos allí, el secretario de Gobierno nos dijo que habían llamado y el Gobierno no había aceptado la marcha. Empezaron todos a llamar, Chucho Piñacué, Pacho, que querían hablar con el ministro. Yo volví y en la Casa de Nariño el ministro me dijo "esa decisión la tomó el presidente". Yo veía los videos y esa persecución a

los indígenas [...] a Rosa Iguarán y yo le decía al ministro; sentía impotencia y pensé "llegó el momento de renunciar".

A la Dirección de Etnias llegaban muchas solicitudes con todas las problemáticas de todo el país. Los indígenas no estaban de acuerdo y las mesas de concertación que se llevaban a cabo eran muy pocas, una al año. El ministro me decía "pero hay solo quejas de los indígenas" y yo le respondía "pero si la entidad no tiene cómo responder, es lo más normal que hayan quejas". Hasta noviembre de 2005 estuve como directora.


Fotografía 2. Ministra de Educación socializando los acuerdos del Plan Nacional en la Mesa Nacional de Concertación



Fuente: ONIC

Posteriormente, como asesora ya era totalmente diferente. Como directora veía que los espacios de participación no se hacían como lo mandaba el Decreto. Había que fortalecerlos. Ya después se fue aumentando la participación y se realizaban numerosas mesas de concertación. Algo que siempre escuché a los indígenas fue que nunca iban directores. Todo ha sido un cambio para bien; en 2008 y 2009 ya eran los ministros que estaban en estos espacios interlocutando con los delegados indígenas y las reuniones tomaban otro rumbo. El tema de los Autos [...] y la consulta previa como derecho fundamental han dinamizado estos espacios.

Los espacios de participación con la participación de los ministros y/o viceministros y la dirigencia indígena cualificada han hecho de este espacio un verdadero espacio de aprendizaje en estos últimos años. La gente va preparada; el Gobierno ha dado apoyo por medio del acompañamiento de los asesores que

los indígenas dicen. Ahí ha sido la ganancia: fortalecer ese espacio de interlocución. Antes era el tema de las marchas y se firmaban compromisos, pero con los marchantes. Ahora es un reto grande. El primer Plan de Desarrollo que se consulta y salieron 96 acuerdos. Mucha inquietud. Ya se aprobó el presupuesto y no ven reflejados los compromisos producto de una consulta previa. Este año habrán muchas reuniones de cómo se van a medir estos compromisos. Planeación tiene que dar cuentas a los indígenas y luego después de un balance se hace una reunión con los ministros; luego, la reunión con el presidente. Ellos se han reunido con el presidente varias veces; se ha abierto ese canal. Es un reto para las dos partes: que los funcionarios manejen los temas de forma integral y la dirigencia indígena más cualificada.

"Para que los sabios, los mamos, puedan ejercer como tales, necesitan de su complemento que es la mujer"

Por ejemplo, hablando del tema de la mujer con algunas lideresas, desde la parte cultural y la tradición, la mujer iku ocupa un lugar muy importante. La mujer significa la tierra. Los hombres son los árboles y la tierra es mujer.

Fotografía 3. Dusakawi, Valle de Nabusímake



Yo le pregunto a mi papá, que es un gran mamo bunchanawyn y a mi mamá y dicen "claro, antes las mujeres ejercían como sabias, como mamas, pero ahora en la comunidad no ejercen aunque en la comunidad wiwa sí hay sagas". En la actualidad la mayoría de las mujeres son tímidas por la poca motivación

y participación que se les brinda; sufren silenciosas y no lo expresan. La misma religión católica enseñaba que tocaba resistir, lo digo por experiencia propia. Cuando tenía problemas con mi primer esposo, a mi mamá le parecía terrible una separación: "¿¡Cómo se va a separar!? Es un hombre bueno, mire que no toma; usted está muy joven, ¡cómo se va a separar!". Ella me decía "yo soporté muchas cosas por ustedes". Ella en su pensamiento no concebía que me separara y me casara nuevamente. Yo pensaba "pero la que tiene la mala vida soy yo". Entonces hacíamos una reflexión: en la medida en que a la mujer se le den más oportunidades y esté preparada, asumirá su papel preponderante en la familia. Y culturalmente es así: la mujer se casa muy joven, la pareja va a vivir donde los padres de la mujer y allí se termina de formar; le deben ayudar a organizar, le dan el terreno, le ayudan a hacer la casa mientras el esposo trabaja en los quehaceres propios del hombre. Le van enseñando la crianza de los hijos. Hasta que tenga dos hijos le van dando independencia. Entonces, si se llega a tener problemas y el esposo se va, queda asegurada la mujer con sus hijos en su finquita, con su casa y al lado de la mamá. Eso es positivo y le da seguridad a la familia.

Pero sí uno ve que hay unos liderazgos de mujeres que son como innatos, como el caso de mi abuela paterna que era toda una matrona. Ella era la que mandaba en la casa a mi abuelo; mi abuelo era mamo y él le decía mama a la mujer. Y ese solo hecho tenía toda una connotación. Ella era la que mandaba; las decisiones grandes las tomaba ella. Me acuerdo que él a veces se tomaba unos traguitos y decía "¡uy! me van a regañar" decía como un niño, mirando a todas las hijas. En cambio mi mamá no es así. Pero ella decía que sus hijas mujeres todas mandan en su casa, todas hacen sus cosas, sus proyectos, pero todas en el hogar mandan. Sin embargo, se observan mujeres demasiado sumisas.

"Después de tantos años, yo he reafirmado que los distintos actores nacionales e internacionales reclaman la presencia de las mujeres indígenas"

A nivel nacional, después de tantos años, yo he reafirmado que los distintos actores nacionales e internacionales reclaman la presencia de las mujeres indígenas. La posición de los hombres es dura. Aida Quilcué es la única mujer que participa en estos espacios de la Mesa Permanente de Concertación, el resto de delegados indígenas son solo hombres.

Hace falta una mayor participación de las mujeres en los temas centrales del movimiento indígena. Dora Tavera, de la ONIC, la he visto participando en

estos espacios de la Mesa Permanente de Concertación cuando se trata del tema de mujeres. El CRIC le ha dado la importancia a la mujer y por esta razón hay muchas que participan como autoridad indígena y alcaldesas de sus municipios. Hay otra mujer importante en esos espacios, Ana Manuela Ochoa, en la parte jurídica. Es una mujer muy interesante. Sin embargo, yo pienso que esto se debe pensar a nivel de país. Los hombres no se dan cuenta de lo que pierden al no poner a la mujer en esos escenarios de participación.

Uno en la Sierra observa que es un tema complejo, ¿por qué no hay gobernadoras? Hay mucha resistencia cultural. Dicen que la mujer daña, pero el hombre puede hacer todo y no pasa nada. Dicen que con la mujer hay mayor riesgo. Creo que hay demasiadas barreras desde la comunidad. ¿Cuántas mujeres hay estudiando? es de un noventa a diez la relación hombre-mujer.

Por ejemplo, hay mucha gente que dice, "eso es Luz Elena que se va y deja al marido en la casa". La gente dice que es una familia diferente. Si yo estuviera con un teti bien contradictor, me acusaría con las autoridades indígenas. Álvaro es muy tranquilo. Él nunca había salido de la comunidad y salió a Bogotá unos tres años. Él es mi asesor de cabecera, él consulta con los mamos y me da mucha tranquilidad y paz.

"Si a mí me dio duro, imagínese cómo será para otras mujeres"

Yo tuve la oportunidad de estar con mis hijos. Uno siempre necesita el territorio, hacer allá sus rituales, sus pagamentos, a mí me afectó mucho. Yo duré un tiempo sin ir a la Sierra y a mí eso me dio duro. Yo no me podía concentrar, no podía estar tranquila. Es por eso que ahora que tengo la oportunidad de ir, apenas salgo de aquí me voy para allá. Todo el tema de la casa, de la tierra, de la familia, pienso, imagínese los que han tenido que salir dejando hijos, marido, todo y sin poder darle continuidad a esa vida cotidiana en la parte cultural. Debe ser durísimo, porque de todas maneras en el caso mío uno ya ha tenido otra oportunidad de estar aquí estudiando. Yo decía "si a mí me dio duro, imagínese cómo será para otras mujeres; una mujer que nunca ha salido a la ciudad". Cuando yo vine por primera vez a Bogotá me daba mucho mareo como si estuviera embarazada, no podía respirar, el aire con tanta polución.

Fui desplazada; tenía aquí un tío, unos amigos. Uno se iba, hablaba con ellos, pero me acuerdo que no quería hablar ni nada, no quería trabajar ¡imagínese!

Hasta qué punto las instituciones son conscientes de que cualquier cosa que se haga con la mirada de fortalecer las organizaciones, las estructuras organizativas

de la comunidad en el tema del conflicto, eso es algo bien básico, porque en la medida en que haya esa fortaleza organizativa, la gente asume y enfrenta, pero imagínese la gente débil, toda desorganizada.

Uno dice, por ejemplo, allá me contaba mi hija que estudiando en el bachillerato, en el colegio, una vez llegó la guerrilla; se metió al colegio y ahí tenían unas vacas que eran de los niños. Llegaron los guerrilleros y se llevaron las poquitas vacas que había. Tocaron un cacho y todo el mundo salió, porque estaban preparados y organizados para eso; salieron e hicieron frente niños, mujeres, todos y sí bajaban cinco, seis a quitarles en los puestos de salud los equipos de comunicación y eso, pero la comunidad… si la comunidad está bien fortalecida en esos temas puede buscar alternativas y hacerle frente, entonces no es desde afuera que empiezan a hacerse cosas.

Hay mucho por hacer. Cuando estuve en la Sierra me mostraron las fotos de niños desnutridos y esos casos se dan en muchas comunidades. Es aterrador. A muchos líderes no les gusta hablar de este problema; a veces no se prioriza el tema alimentario, a veces los gobernantes de turno ni siquiera se imaginan qué tan compleja es esa problemática. Me estaban mostrando una foto y yo decía "¡qué África, ni qué África!". No es un tema de que van a llegar a regalar comida; es un tema de cómo van a recuperar semillas propias para que la gente cultive lo propio y tradicional y ahí el soporte fuerte tienen que ser las mujeres. La mujer, por tradición, siembra y recolecta y los hombres preparan el terreno.

Por ejemplo, ahora se dedican mucho a hacer mochilas para la venta, pero hace falta tener algo organizado para evitar la explotación que realizan los intermediarios. Se están cambiando las costumbres de siembra y recolección… son los intermediarios los que ganan, con el agravante de que los pocos recursos que hay, se consiguen con las mochilas. Los hombres lo invierten en tomar licor o si no se compran cosas que no alimentan a la familia. Por ejemplo, el tema de las tiendas en la comunidad, ¿cómo se controla? Mientras se pierden las naranjas en los palos, se vende gaseosa en las tiendas. Entonces, como que estamos es enfermos de la mente. Se piensa que lo del blanco es mejor. La gente tiene en la cabeza que si el blanco lo consume es porque es bueno, ¡imagínese! Y hay una diferencia: nosotros acá en la Sierra tenemos todo esto, por eso muchas personas no indígenas quieren venir a la Sierra y a los de la Sierra les parece gracioso que yo cada vez que tengo vacaciones me vaya para la Sierra.

Siempre que llego quieren que les cuente, que les reparta tinto, entonces yo ahí haciendo tinto repartiendo y arreglando y eso.

“Yo he pensado en pasar mi vejez en la Sierra”

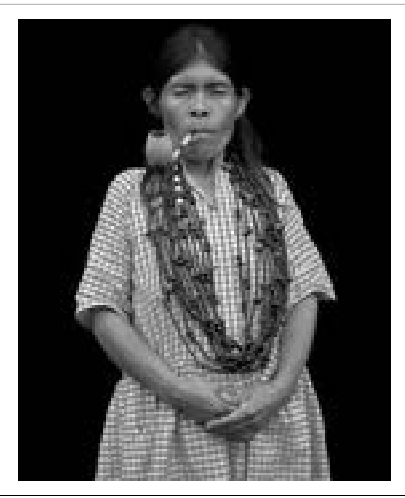
Todos mis hijos estudiaron en el CIED ¡y qué bueno! Porque es que allá están reafirmando todo lo nuestro, la lengua, entonces eso hay que hacerlo. Yo he pensado en pasar mi vejez en la Sierra. De pronto organizo algo con los niños. En fin, son tantas cosas que se podrían hacer. Ese es el papel de la mujer. Mi mamá dice “me hizo falta la hija bobita que se quedara a mi lado; por ser todas pilosas, ahora no tengo quién me acompañe”.

A mi mamá la tenemos que cuidar por épocas. Yo la cuido en la época que tengo vacaciones. Una vez vino a Bogotá, pero no le gustó. Ese es el papel de la mujer, esa reafirmación hay que hacerla y propiciarla desde diferentes lugares y ángulos.

“En la Sierra hay varias organizaciones de mujeres indígenas”

En la Sierra hay varias organizaciones de mujeres indígenas que se relacionan con mujeres campesinas. Por ejemplo, mi hermana Aurora tiene una asociación de productores cafeteros indígenas y campesinos, indígenas de varios pueblos indígenas.

Fotografía 4. Mujer yukpa



Fuente: ONIC

Las mujeres yukpas compartieron con las mujeres de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada fue durante todo el proceso de salud que se ha dado con la Empresa Dusakawi, porque por cultura las de la Sierra siempre han compartido.

Los cuatro pueblos de la Sierra culturalmente dicen que se complementan, pero, por ejemplo, con el tema de los yukpas, que son totalmente diferentes, en la serranía del Perijá y por la empresa de salud estaban todos. O sea, los de la Sierra y los yukpas de la serranía del Perijá y luego ahí comencé a conocer, a compartir con ellos. Y entonces uno veía a veces posiciones de los mismos indígenas, por ejemplo, algunos arhuacos decían "pero por qué defiendes tanto a los yukpas; es que nosotros, que tenemos una trayectoria cultural, somos reconocidos y hay un proceso, somos fuertes". Les decía "pues precisamente las personas que tienen ese reconocimiento deben ayudar a los que son más débiles; es nuestra obligación hacerlo, apoyarlos". Me decían que por qué. Por ejemplo, en una reunión, mientras el arhuaco con su poporo se sienta a pensar y a reflexionar, con los yukpas, como son seminómadas, las reuniones eran rápido y todos hablaban al tiempo, es decir, era una dinámica totalmente diferente. Los yukpas en una reunión de arhuacos se aburrían, decían "esta gente tan despaciosa que no decide". Pero ese proceso quizá ayudó a esa unidad alrededor del tema de salud, que es bien sensible a todos los pueblos de la Sierra. Por esta razón siempre propuse ampliar la base social, que se asociaron tanto los kankuamos y los wayúu y de esa manera tener una sola administradora y una sola prestadora de servicios, posteriormente solo observé cómo se crearon más prestadoras de servicios de salud.

"Entonces era en la práctica que aprendíamos. Por ejemplo, con el caso de la citología, eso era todo un tabú"

Al interior de las comunidades hay organizaciones de mujeres y la opinión está dividida. Yo digo que a veces es como celo y yo me quedaba sorprendida cuando nosotros empezamos en lo de salud básica y el tema era capacitar a las mujeres sobre temas básicos en salud para poder prevenir muchas de las enfermedades que se presentaban en la comunidad, como diarreas, infecciones respiratorias, enfermedades de la piel. Si ellas aprendían podían llevarlo a la practica con sus hijos y de esta manera evitaríamos muchos problemas, inclusive la muerte. Por ejemplo, en el caso de la citología, era todo un tabú. A mí me iban a apresar por el solo hecho de estar promoviendo que las mujeres necesitaban realizarse la citología vaginal; muchas mujeres se estaban muriendo de cáncer en la matriz. Cuando llegué confirmé que se habían muerto como tres y claro, tenían cáncer de útero. Entonces dijimos no, esto no puede seguir así. Aprendimos mucho de ese proceso, ahí sí se produjo la verdadera interculturalidad. Teníamos que sentarnos con los mamos y explicarles qué era la enfermedad, cómo era, a qué

edad empezaba, cómo hacía el hombre blanco para detectar esta enfermedad a tiempo para que no se murieran. Después los mamos buscaban alternativas; de esa manera, comenzamos a trabajar en conjunto y así pudimos hacer un trabajo muy importante. Por ejemplo, los mamos plantearon que la citología tenía que ser practicada por mujeres, médica, enfermera o promotora de salud, no por hombres. De esta manera, la empresa tenía que contratar médicas. Se realizaba los rituales con el mamo, todas aquellas mujeres a quienes se les iba a practicar la citología y también las personas responsables de practicar la citología; se convertía en una actividad de una verdadera integración de mujeres alrededor del mamo. De esa manera hacíamos esta actividad periódicamente y después las mismas autoridades nos ayudaban a promocionar y a informar al puesto de salud quien faltaba. Así hicimos un barrido de todas las mujeres y pudimos controlar y detectar a tiempo cantidad de problemas de salud. Ya después el tema de las vacunas. En cada comunidad durábamos como dos semanas trabajando con las mujeres; terminaba la jornada y yo terminaba sin voz de tanto hablar, porque eran grupos grandísimos. Era una responsabilidad, las personas venían de muy lejos, habían personas que caminaban doce horas para ir a estos talleres, entonces tocaba dar lo mejor.

"A Dunen desde chica yo le veía la mentalidad de abogada, de defender sus derechos"

A Dunen desde chica le veía la mentalidad de abogada, de defender sus derechos. Ella quería estudiar Antropología en la Nacional. Cuando llegó a Bogotá estudió en el Pedagógico, luego dijo que quería regresar a la comunidad y decía y argumentaba y me convenció y se fue a Nabusímake a cursar noveno de bachillerato. Cuando iba a comenzar décimo ya comenzó a decir que le hacía falta su mamá. Se retiró en 2007, en agosto, se dedicó a la campaña de la hermana Ati. El otro año buscamos cupo y entró a décimo en el Pedagógico, pero a ella no le gustaban las materias, muy difícil lo del inglés [...]. Por fin entró y se matriculó a once y terminó.

Dunen: cuando me fui al Cauca me quedé con la familia de la nueva mujer de mi padre. Me adaptó fácilmente, es por eso que como lo mencionó mi mamá, decidí volver a la Sierra para el grado noveno en el CIED. En cuanto a la educación superior, quise estudiar en la Universidad Nacional. Me presenté como regular; no me pude presentar como indígena porque había problemas con los papeles

que debía entregar de la CIT. Al fin no pasé la prueba. Luego me presenté a la Universidad del Rosario, pude pasar la entrevista. Por ser una universidad privada, me informé sobre las becas, pero había un inconveniente. Si así se le llama, la beca para la cual podía aplicar es para grupos étnicos, por lo que se presenta mucha gente y son tres becas anuales para tanta gente. Durante el proceso de la adquisición de la beca, resalté la poca participación de las mujeres de mi comunidad, ya que muy pocas se van a estudiar. Hoy en día pienso que eso influyó mucho en la entrevista. Lo que seguía era esperar el sí o el no de la Universidad acerca de la beca. Yo esperaba la llamada. Resalto que mi abuelo Lorenzo Muelas me acompañó en todo el proceso para indicar la importancia de la participación de la mujer en el espacio académico. Lo llamé y fue como tres veces. Él habló con la de la Decanatura del Medio y me hicieron la entrevista para el programa de becas. Y yo asustada, porque había mucha gente.

Luz Elena: cada mujer debe luchar por la participación de más mujeres desde donde esté. Creo que Dunen va a desarrollar una participación más cualificada. El mismo gobernador está buscando apoyo para que sea de forma permanente el ejercicio de la Escuela. En el diplomado la participación de las mujeres fue importante. Yo creo que fue uno de los criterios para la Escuela, que era muy importante la participación de las mujeres. Las estudiantes fueron muy activas, juiciosas. Yo vi a Gabriela y ella me comentaba que era difícil dejar a los niños, el esposo y empezaban a decir que iba a conseguir otro. Empezaba la estigmatización de las mujeres. Pero hay que seguir…

Domesticar la barbarie y dulcificar las costumbres: homogenización reductora y proyecto jurídico nacional

Julio Gaitán Bohórquez*

Éramos reyes y nos volvieron esclavos
éramos hijos del sol y nos consolaron con
medallas de lata
Éramos poetas y nos pusieron a recitar
oraciones pordioseras
Éramos felices y nos civilizaron
¿Quién refrescará la memoria de la tribu?
¿Quién revivirá nuestros dioses?
Que la salvaje esperanza siempre sea tuya
Querida alma inamansable
Gonzalo Arango

Informe sobre el Proyecto de Ley relativo a la reducción y civilización de los indios motilones, goajiros y arhuacos

Honorables Senadores:
Se me ha pasado en estudio para segundo debate el Proyecto de Ley "por la cual se destina una suma para la reducción de unos salvajes", y vengo a llenar muy gustosamente el cometido.

* Profesor de Historia del Derecho y director del Doctorado en Derecho, facultad de Jurisprudencia de la Universidad del Rosario. Correspondencia: julio.gaitan@urosario.edu.co, juliogaitanb@gmail.com

Se trata de los indios motilones, habitadores de la Sierra que lleva el mismo nombre y también el de Perijá, y que separa nuestro territorio, en parte de la frontera nordeste, del de Venezuela. El proyecto ha tenido por origen el telegrama siguiente, del señor Vicario Apostólico de la Goajira:
"Codazzi, 28; Valledupar, 2 de septiembre de 1914.
Senadores Bolívar, Bogotá.
"Expedicionarios acompáñanme valerosamente conseguir reducción salvajes. Esperamos influencia Senado apoye y auxilie nuestros voluntarios esfuerzos.
Vicario Apostólico"
Después de habérseme pasado en estudio el proyecto, se recibió el telegrama siguiente firmado por uno de los acompañantes del señor Vicario Apostólico y connotado vecino de Valledupar:
"Doctor Suárez, Senadores Márquez, Méndez, Neira, Pulido, Dávila Flórez, Segovia- Bogotá.
"Hechos cumplidos del siete al diecisiete presente confirman esperanzas ver pronto catequización motilones, labor laudable emprendida Vicario Apostólico. Conceptúo coronación obra exige establecimiento colonia, Comisaría especial, disposiciones evitar imprudencias anularían beneficios alcanzados. Suplícoles importante colaboración.
Nehemías".
La excursión de que se trata es la segunda que el celosísimo señor Vicario Apostólico de la Goajira lleva a cabo en el territorio de los motilones, y hasta ahora no se tienen más detalles de ella que los contenidos en un telegrama dirigido a los reverendos Padres capuchinos de esta ciudad, por aquel que ya puede llamarse "Apóstol de los Motilones" en que les participa haberse puesto en comunicación pacífica con los indios, lo que es mucho, dado que en la primera excursión, realizada en marzo del presente año, huyeron ante los excursionistas y no fue posible cruzar con ellos una sola palabra, ni una idea, ni un sentimiento.
A pesar de lo dicho, la indicada primera excursión no dejó de ser fructuosa. El valeroso Vicario y sus abnegados compañeros recorrieron con denuedo laudabilísimo gran parte del territorio de los motilones; ascendieron, superando toda clase de dificultades, a uno de los puntos más altos de la sierra, que mide 1.700 metros sobre el nivel del mar, marcados por el aneroide que llevaban; se dieron cuenta de la feracidad admirable de la región, que

puede llamarse paraíso de nuestra frontera nordeste, y se dieron cuenta de las grandes ventajas que puede derivar la República de la extracción de las riquezas naturales allí encerradas, y del cultivo de diverso género que puede realizarse allí en grande escala, desde el cacao, la caña de azúcar y el tabaco, hasta el de la papa, el trigo y la cebada. Ríos y quebradas cristalinos, caídas y fuertes corrientes de agua, ofrecen riego y fuerza para la agricultura y las industrias; bosques tupidos y altísimos brindan maderas varias, y la corta distancia del río César por un lado, y la relativamente también corta al mar, por otro, hacen de la Sierra del Perijá una de las regiones del país más propias para la colonización y más prometedoras para el desarrollo y engrandecimiento del país.

A riesgo de alargar un poco este informe, no resisto al deseo de insertar en algunos pasajes del interesante informe rendido por el Ilustrísimo señor Vicario Apostólico, respecto a dicha primera excursión.

"Día 20. Mientras unos pocos se ocupaban en abrir caminos, siempre en ascenso, otros, en número de veinte, capitaneados por los ayudantes Lorenzo Barros, Roberto Isaza O. y Guillermo Ribero, seguían hacia el sureste en la exploración, a fin de averiguar si más adelante había agua y pastos, para trasladar el campamento. En la travesía encuentran platanales de los indios, pequeños manantiales, sin abundante agua, indudablemente por ser verano. Ascienden 10 kilómetros (a 1.100 metros), y la pródiga naturaleza les ofrece la vista fértil y encantadora montaña de gigantescos árboles, que no parecía otra cosa que la tierra prometida a los hijos de Dios. Ascienden tres kilómetros más, y encuentran una pequeña ranchería de indios y varios manantiales pequeños que no satisfacen aún el anhelo de aquellos intrépidos hijos del trabajo. Sin dejar el apenas perceptible camino de los indios, trepan por aquí, bajan por allá, saltan este escollo, se libran del otro, y sin descansar, como quien iba en persecución de un gran tesoro, caminan cinco kilómetros más y se enseñorean de una feraz altiplanicie (1.700 metros), en donde, dice el señor Londoño en su diario, 'hay un vasto y santo silencio lleno de cielo y soledad'.

"Descansan un rato, y hambrientos de algo nuevo, siguiendo kilómetros más, encuentran dos grandes manantiales de cristalina y abundante agua, reyes y señores de toda aquella prodigiosa llanura [...].

"Marzo 25. A las seis antes meridiano desfilámos los exploradores en número de cuarenta y tres. Después de subir a la cordillera que ya conocemos,

sin perder la pista de los salvajes, caminamos cerca de 20 kilómetros hasta caer, por una escabrosa pendiente, a un profundo arroyo. En ese trayecto divisamos por entre los claros de la selva, la cumbre de la Cordillera Oriental de los Andes colombianos, un hermoso valle de sabanas, un río que debe ser el Casacará, y multitud de rozas y socolas de aborígenes. Continuamos la marcha por el arroyo abajo algo más de una hora; luego nos abrimos a la izquierda, después de caminar otros ocho kilómetros poco más o menos, y llegámos a una ranchería recién abandonada, que queda en una pequeña vega sobre la orilla derecha del Casacará. Al llegar a ellas hemos visto unas viviendas que humeaban en frente de nosotros, sobre la margen opuesta del río, como a 600 metros de elevación. El Jefe (General Lafaurie) dispuso que acampáramos, para ver si se descubría algo más, y por ser ya las cuatro pasado meridiano. Deseando saber si aquellas viviendas estaban habitadas, subimos todos a un cerrito que nos ofrecía mejores horizontes, y efectivamente vimos allí cerca de treinta indígenas que nos observan con la mayor tranquilidad, hasta que el sonido de nuestra corneta los hizo desaparecer despavoridos. La diana debió ser para ellos algo tan terrible como una sentencia de muerte, porque al oírla corrieron a coger los cataures en que la previsión y la zozobra les inducen a guardar lo que les es más necesario, y huyeron confundidos por entre las palizadas de las socolas. En los ranchos sólo permanecieron las mujeres y unos pocos guardianes, mientras escondían lo que los demás no pudieron llevar, dejando oír gritos de reproche y gemidos de desesperación. Una india con un niño en los brazos iba y venía precipitadamente en todas direcciones, como pidiendo amparo. Nosotros, que aunque queríamos, no podíamos avanzar más, por el abismo que nos separaba, los llamábamos repetidas veces agitando sombreros y pañuelos y haciéndoles muchas ofertas y promesas que ellos no entendían. Un indio, probablemente el Cacique, que tal vez comprendió nuestras señales y nuestras intenciones, salió muy calmado al frente y nos habló largo rato en su lengua, desapareciendo después tras el último de la familia. Con el binóculo pudimos ver dos indígenas que ostentaban pañuelos colorados de los que les dejamos en la ranchería de San José.

“Los motilones han tomado por tres veces los abalorios que les hemos dejado, y hasta la fecha no se han atrevido a ponernos sino la primera emboscada, lo que es muy significativo en ellos, porque esta bárbara costumbre la han practicado con tenacidad con las demás excursiones anteriores. Esto y el

haberse avistado con nosotros y habernos hablado a una distancia a donde podían llegar perfectamente nuestras balas, indican que han adivinado en parte nuestros propósitos; que no son tan refractarios a la civilización como se les supone, y que perseverando con abnegación y entusiasmo en la obra comenzada, no está muy lejano el día en que podamos comunicarnos con estos seres infelices, para devolverlos de esa manera a la religión y a la patria" [...].

No puede, no debe tampoco, honorables Senadores, quedarse quieto el legislador colombiano ante los bizarros esfuerzos del sacerdote y del ciudadano que, guiados por su anhelo evangélico y por el deseo de extender efectivamente el influjo de la Patria, han hecho oír el clarín y ondear por vez primera el pabellón de Colombia, allí donde todavía hay hermanos nuestros sustraídos a ese noble y benéfico influjo; necesario es galardonemos con nuestra ayuda a los beneméritos iniciadores de esa noble empresa y pongamos el decisivo apoyo de la República al servicio de aquélla.

Pero ya que vamos a cumplir nuestro deber en particular, creo que debemos aprovechar la ocasión para ayudar también al señor Obispo de La Goajira, en la extensión de otras obras civilizadoras que están bajo su dirección y que realiza en bien de la religión y de la Patria: hablo de la civilización de los goajiros y de los arhuacos, que permitirá ensanchar el comercio y la agricultura nacionales, haciendo utilizables para ellos la península goajira y la Sierra Nevada.

La experiencia del misionero ha llegado a establecer esta verdad: el medio verdaderamente eficaz para civilizar a los indígenas, particularmente a los goajiros, por razón de su índole y de sus leyes, es el establecimiento de orfelinatos o asilos donde se recojan niños de las tribus, se les eduque para la vida de la civilización y se les acostumbre a la sedentaria y común con los colombianos civilizados […].

Documento y función social del lenguaje

El acento ortográfico en desfilámos o llegámos estropean la ortodoxia ortográfica del texto, en el que se reflejan de manera dominante los cánones de la Regeneración,[1] la cual impuso un modelo ortográfico acorde con la ortodoxia

[1] La Regeneración hace referencia al proyecto cultural derivado de la victoria militar conservadora que sustituyó la Constitución Liberal Federal de 1863 y promulgó la Constitución Política de 1886. En

triunfante,[2] distante de la otra versión, la fonética, que prefería el Jeneral al General y en la conjunción, la "i" latina en cambio de la "y" griega, rechazada por los liberales radicales como expresión de su aversión por el pasado colonial (Guillén, 1986).[3]

En efecto, lo primero que hay que resaltar es la relación entre el lenguaje de soporte y el plan civilizatorio que subyacía a la creación del *Informe sobre el Proyecto de Ley relativo a la reducción y civilización de los indios motilones, goajiros y arhuacos*, un proyecto que involucraba gramáticas y urbanidades y que tenía su correlato jurídico en constituciones y códigos, esto es, un proyecto letrado y, por letrado, documental, en el que se torna visible la identidad de razones entre el proyecto de civilizar a los indígenas y la conformación de una sociedad escrituraria, que empleó diversas estrategias y herramientas.

La cultura escrituraria fue una aliada incondicional y eficiente de los procesos de colonización territorial y de sometimiento poblacional. La autoafirmación de la superioridad de los colonizadores y, por lo tanto, de la legitimidad de sus empresas, se basaba en buena medida en el hecho de que la escritura ha dotado desde hace mucho tiempo de un rango elevado a sus practicantes (Goody, 1990) y

---

contra de las versiones postindependentistas que renegaron del pasado colonial y de la gestión española a favor del establecimiento de vínculos y proyectos culturales en sintonía con Inglaterra o Francia, la Regeneración hizo una relectura del pasado y promovió un proyecto político-jurídico y cultural consecuente con dicha relectura. Los pilares del proyecto cultural regeneracionista fueron el idioma español y la religión católica como bases de la construcción de la unidad de la Nación. Durante las primeras dos décadas de los cuarenta años de gobiernos conservadores que siguieron a la promulgación de la Constitución de 1886 se firmó un Concordato con el Vaticano y las academias nacionales de la lengua y de historia se convirtieron en ejes del proyecto cultural. El nombre de Regeneración proviene del proyecto de campaña del líder más conspicuo y fundador del proyecto, Rafael Núñez, quien planteó la disyuntiva frente a la Constitución de 1863 en términos de "regeneración o catástrofe".

[2] En 1871 se había fundado la Academia Colombiana de la Lengua, la primera en suelo americano. Entre sus impulsores, al lado de José María Vergara, por supuesto, Miguel Antonio Caro, José Manuel Marroquín, Manuel María Mallarino y Sergio Arboleda.

[3] Aspectos durante mucho tiempo triviales para la mirada de los historiadores traslucían visiones del progreso o resistencias desde la tradición, que se expresaban incluso en disputas por imponer un determinado tipo de letra: introdujeron en las escuelas primarias y en las oficinas de la república los caracteres de la letra inglesa en reemplazo de la letra española, como una práctica que infructuosamente trató de desalentar la Dirección General de Estudios en 1831, ordenando que se enseñe a los niños a escribir por las muestras españolas de Morante, Palomares, Torio de la Riva u otras de la misma clase (Bohórquez, 1956). Acerca de las relaciones entre gramática y poder en Colombia, siglo XIX (Deas, 1993). El estudio de la relación que tiene el lenguaje con otras formas de poder y el significado social de las variedades del habla han evidenciado que las formas de comunicación no son portadoras neutras o indiferentes de información, sino que, por el contrario, transmiten y construyen relaciones, en nuestro caso de subordinación (Burke, 1993a).

dotó a las administraciones burocráticas centralizadas de los regímenes coloniales y nacionales (unos mismos e idénticos para nuestro caso) de un instrumento de administración que supuso un extraordinario salto cuantitativo (Goody, 1990) en la gestión de las comunidades y territorios colonizados.

Mediante Concordato, el proyecto regeneracionista reunificó los dos instrumentos con los que la ciudad letrada había venido imponiéndose: una vasta y puntillosa administración colonial y la evangelización (transculturación) de la población indígena, a la que buscaba encuadrar en la aceptación de los valores europeos (Rama, 1984).

Los objetivos religiosos, estatales y científicos eran concéntricos. El Concordato suscrito entre el Estado colombiano y el Vaticano, aprobado por el Congreso colombiano mediante la Ley 35 de 1887, le había entregado el monopolio de la educación de los indígenas a la Iglesia católica que hacía las veces de *larga mano* del Estado confesional en cuya Constitución, la de 1886, se declaraba que "la religión católica, apostólica y romana es la de la Nación", en virtud de lo cual "los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social" (Artículo 38), en razón de lo cual "Los actos contrarios a la moral cristiana o subversivos del orden público, que se ejecuten con ocasión o pretexto del ejercicio de un culto, quedan sometidos al derecho común" (Artículo 40) y "La educación pública será organizada y dirigida en concordancia con la Religión Católica" (Artículo 41).

La empresa civilizadora contra los indígenas fue uno más de los frentes en los que se explicitó el proyecto decimonónico de construcción de una Nación unitaria y homogénea, proyecto cuya condición de posibilidad era el sometimiento de las poblaciones indígenas a la cultura dominante y la incorporación de sus territorios a la racionalidad extractiva. Tanto la reducción de los indígenas como el registro textual del Proyecto de Ley están atravesados por la idéntica consigna de domesticar lo que se consideraba "barbarie" (González, 1994), pues el proyecto modernizador se asentaba en un criterio de racionalidad que implicaba estrategias de homogenización, en tanto resultaba más fácil regular lo que se había homologado o controlar comunidades expurgadas de cualquier contaminación étnica, lingüística, sexual o social (González, 1996).

La ley fue ese instrumento letrado que hacía depender de sí la existencia de los derechos, que se establecía como fuente única anulando otras formas de juridicidad, entre ellas las de los pueblos indígenas. Buscaba instaurar un espacio homogéneo para el ejercicio del poder centralizado y concentrado del Estado

(Clavero, 1994). La fuente jurídica redactada por escrito establecía frente a las poblaciones objeto su efecto inmovilizador y alienante (Caroni, 1996).

La escritura introdujo un factor de discriminación social decisivo, como la distinción entre alfabetizados y analfabetos a efectos de la determinación del sujeto y de la cultura ordenantes y de los sujetos y culturas que soportaron la colonización. "Ante un mensaje escrito, una parte importantísima de la sociedad moderna queda marginada y pasa a depender de los poseedores de un cierto capital cultural (saber leer y escribir)" (Hespanha, 1993, p. 131). La escritura expropió a los analfabetos de la capacidad de intervención en el proceso político administrativo y los hizo dependientes de quienes sí sabían leer y escribir. El Artículo 173 de la Constitución de 1886 estableció la cualificación a los ciudadanos de saber leer y escribir para poder participar en las elecciones,[4] exclusión política que se sumaba al hecho de que únicamente eran ciudadanos colombianos los varones mayores de 21 años que ejercieran profesión, arte u oficio o tuviesen ocupación lícita u otro medio legítimo y conocido de subsistencia (Artículo 15).

La coherencia interna del sistema legal en la aspiración codificadora debía domesticar la heterogeneidad indómita de las costumbres indígenas,[5] que se reconducirían desde un mundo dominado por las pasiones hacia una organización gobernada por la Razón, con mayúscula:

> El efecto perlocutivo (en términos de Austin) más importante del discurso de la razón contra las pasiones fue la recaracterización de los pobres y humildes como clases peligrosas, que tenían que ser guiadas e instruidas para impedir que destruyeran el orden social; y la recaracterización de su modo de vida como un producto de la naturaleza animal del hombre, inferior a la vida de la razón y en guerra con ella. Ambos efectos equivalían a la deslegitimación de la cultura silvestre y a hacer de los portadores de ésta objetos legítimos (y pasivos) de los jardineros culturales (Bauman, 1997, p. 86).[6]

---

[4] Lo que era subsanable solo si contaba con una renta anual de quinientos pesos o se contaba con una propiedad inmueble de mil quinientos (Artículo 173).

[5] "El Dr. Miguel Chiari, quien fue el jurisconsulto que redactó el Código Civil de Cundinamarca, el primero que se hizo en Colombia, hace constar a la página 35 de la exposición que dirigió al Congreso, siendo Secretario de Estado en el despacho de lo Interior y Relaciones Exteriores, lo que va en seguida: 'Uniforme es el clamor que se levanta de todos los ámbitos de la República pidiendo la reforma y codificación de las disposiciones que rigen en el importante ramo de la enseñanza" (Restrepo, 1900, pp. IX-X).

[6] Z. Bauman caracteriza a los intelectuales premodernos como guardabosques, en tanto caracteriza a los modernos como jardineros. Señala que la visión típicamente moderna del mundo es la que lo consi-

La concurrencia del proyecto letrado en el proyecto expansivo y colonizador brindó a la empresa civilizatoria la necesaria coartada cultural y la suficiente cobertura jurídica[7] para encubrir el genocidio cultural y el inicio de un modelo extractivo que se hace sentir cien años después con todo su fuerza en territorios arhuacos, guajiros y motilones, reiterando la ambición "de las grandes ventajas que puede derivar la República de la extracción de las riquezas naturales allí encerradas, y del cultivo de diverso género que puede realizarse allí en grande escala".[8]

La producción del documento soporte del Informe y la producción de la Ley obedecían a idénticas concepciones epistémicas inscritas dentro del proyecto civilizador. La escritura fue, entonces, "el ejercicio decisivo de la práctica civilizatoria sobre la cual descansaría el poder de la domesticación de la barbarie y la dulcificación de las costumbres" (González, 1996, p. 20). La letra de las leyes, de los manuales y de los catecismos haría replegar las pasiones y contendría la violencia (González, 1996).

Procesos civilizatorios y cultura etnocéntrica

Uno de los problemas a los que nos condujo la división del trabajo intelectual consistió en el aislamiento de las disciplinas intelectuales en cárceles epistémicas en donde el saber técnico no se hacía responsable por sus usos ni por sus interrelaciones con las prácticas sociales a las que pudieran dar soporte o legitimación:

---

dera como una totalidad esencialmente ordenada y que lo que caracteriza mejor la estrategia típicamente moderna del trabajo intelectual es la metáfora del papel del legislador, consistente en hacer afirmaciones de autoridad que arbitran en controversias de opiniones y escogen las que, tras haber sido seleccionadas, pasan a ser correctas y vinculantes (Bauman, 1997). Nos regala Bauman una contundente cita de Jacques Revel que nos sirve para caracterizar la percepción del peligro frente a las prácticas populares y a las costumbres que legitimaba la intervención de la cultura dominante: "Se veía a la gente como portadora de esa huella fosilizada de un arcaísmo social y cultural; era tanto un indicador de su condición servil como la justificación de ésta. Las prácticas populares, por lo tanto, representaban una era pasada, nada más que un repositorio de las creencias erróneas de la humanidad y la infancia del hombre. El dominio de lo popular era ahora el mundo negativo de las prácticas ilícitas, una conducta excéntrica y errática, la expresividad irrestricta y el enfrentamiento de la naturaleza contra la cultura" (Revel citado en Bauman, 1997, p. 86).

[7] La técnica escrituraria de ocupación, que conjugaba lo religioso con lo jurídico, había sido ya usada en el *Requerimiento* leído a los zenúes, reproduciendo estrategias discursivas y prácticas de ocupación que se remontaban a la canonística medieval, a la praxis feudal y a las guerras entre el islam y el cristianismo en el sur de Italia (Nuzzo, 2004).

[8] Macroproyectos hoteleros, el proyecto de puerto carbonífero y multipropósito de Puerto Brisa, entre muchos otros, son expresión de la voracidad que siguen despertando los recursos de los territorios motilones, guajiros y arhuacos entre empresas extractivas con inmenso poder corruptor, políticos y funcionarios inescrupulosos y criminalidad organizada.

> Así, muchos de los humanistas profesionales se ven incapaces de establecer conexiones entre la crueldad prolongada y sórdida de prácticas como la esclavitud, o la opresión racial y colonialista, o la sujeción colonial en el seno de una sociedad, por un lado, y, por otro, la poesía, la ficción y la filosofía de esa misma sociedad (Said, 1996, p. 14).

Es una de las razones por las cuales se presta poca atención al papel de la cultura en la experiencia colonial moderna (Said, 1996).

Por ello, no es menor el inconveniente relacionado con las limitaciones de acercarse al pasado de los arhuacos, los motilones o los goajiros por medio de las narraciones escrituradas de los ocupantes. Aunque el material es copioso (Real de Gandía, 1912a; Real de Gandía, 1912b; Soler y Royo, 1915; Soler y Royo, 1919; Lafaurie, 1916), sin duda, la más ausente es la voz de los indígenas y en cambio comparece de manera casi permanente y exclusiva la voz de la avanzada misional con relatos de tono épico ricos en detalles, en los que resulta posible desentrañar las relaciones entre cultura letrada, relato histórico, derecho positivo e historiografía jurídica, pero en los que es más difícil aproximarse a la memoria borrada o gravemente ocultada por el modelo letrado y para cuya audición quizás deba recurrirse a la vital sobreviviente cultura oral de los propios pueblos indígenas.

Memoria documental y pasado indígena

La propia cultura letrada podría constituir la mayor cárcel epistemológica como obstáculo para una elemental comunicación intercultural, no solo para una aproximación al pasado del proceso civilizatorio, sino también al presente del proyecto constitucional multicultural. La necesidad de afinar nuestras herramientas epistémicas para revalorar otros instrumentos de percepción y de comunicación no tan apreciados en nuestra cultura escrituraria como en las culturas indígenas –el sonido, la palabra hablada y la escucha– que pueden situarse en el centro de un proyecto de investigación y de comprensión que reafirme el viraje hacia la escucha que se ha dado en Occidente:

> Como si hubiéramos requerido que el sonido se volviera historia para comenzar a indagar sobre la arqueología de su saber y que invadiera de tal manera la vida cotidiana que ya no fuera posible seguir insistiendo en la mirada como única metáfora de percepción del mundo. [La intensificación de lo sonoro nos abre] a una modernidad que no se define necesariamente

> desde la escritura como medio primario de adquisición de conocimiento ni por modelos desarrollistas basados en una noción lineal del progreso [...]. No se trata aquí de remplazar lo letrado por lo sonoro, como si fuéramos a instaurar un nuevo binarismo dogmático, sino más bien de explorar qué pasa en nuestra percepción del mundo y de nosotros mismos cuando desplazamos la mirada, la lectura y la palabra escrita como metáforas privilegiadas para analizar nuestra relación con el mundo (Ochoa, 2006).

El contexto de producción: la tradición civilizatoria

Desde las primeras discusiones en torno a los argumentos teológicos con los que se justificaba la dominación española, como la "guerra justa" (Borja, 1998), hasta los intentos contemporáneos de resolución de los conflictos derivados de la intervención de la sociedad dominante en la cultura indígena, encuentran su base de acción en "esquemas profundos de organización de las percepciones, de los sentimientos y de las conductas" (Hespanha, 1994-1995, p. 63) que nos permitirían explicar por qué, aunque varían las razones expuestas para emprender un proceso *civilizatorio* contra los indígenas, sería posible rastrear lógicas globales, categorías, a las que todas esas valoraciones y acciones obedecerían en las manifestaciones dispersas del quehacer jurídico y en los modelos de visión histórica que le han servido de sustento.

Para quien se acerca a la documentación del siglo xix y casi todo el xx, relativa a la forma como los legisladores concibieron la organización de nuestra sociedad, no resultará difícil convenir en que la categoría *civilización* constituyó durante este período uno de esos esquemas profundos y no reflexionados desde los que se proyectaron los diseños de organización social, de conformación de la nacionalidad y de construcción del individuo; en fin, de todo el esquema de ortopedia social.

Desde la defensa de los indígenas emprendida por Las Casas contra la idea de su irracionalidad y barbarismo se justificó que como infieles fuesen protegidos por la "civilización superior" (Borja, 1998). Más explícito, entre los argumentos de la doctrina para sustentar las justas causas de la guerra, Ginés de Sepúlveda ponía en primer lugar el que "siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos" (Ginés citado en Borja, 1998, p. 51).

La república decimonónica no los puso a salvo de la mirada *civilizatoria*. Las autoridades republicanas heredaron las preconcepciones que llevaron a que

el Congreso expidiese en 1824 una Ley sobre medios para civilizar a los indios salvajes, con el objetivo de "proteger la propagación del cristianismo y la civilización de las tribus de indígenas que viven errantes" dentro de los límites del territorio nacional. Esta Ley preveía la distribución de tierras "a cada una de las tribus de indígenas gentiles" que quisiera abandonar su vida "errante" y se redujeran a formales parroquias regidas y gobernadas en los términos dispuestos para las demás de la república (Congreso de la República, 1824).

Entre la continuación del proyecto misional y la implementación del liberalismo clásico se encuadraron los proyectos de asimilación de los indígenas durante el siglo xix y casi todo el xx. El modelo conservador y religioso se inclinó por la continuidad del proyecto evangelizador iniciado tres siglos antes; el liberal, por la liberación de las ataduras jurídicas que sustraían los territorios indígenas del mercado de tierras y la fuerza de trabajo indígena del mercado de mano de obra.

En efecto, las restricciones a la venta de los resguardos indígenas fueron levantadas muy rápidamente, convirtiendo sus territorios en mercancías transables en el mercado de tierras. Asimismo, desligadas las comunidades de sus territorios como consecuencia de la presión desarticuladora del mercado, la mano de obra indígena fue incorporada a la producción agrícola, bien mediante las formas tradicionales de servidumbre o las protomodernas de las haciendas, acrecentadas a costa de los antiguos territorios indígenas.

El Decreto de abril 29 de 1826, Sobre protección a los indígenas, dispuso que las tribus que habitaban las costas de La Guajira, Darién y Mosquitos "y las demás no civilizadas que existen en el territorio de la República" serían protegidas y tratadas como colombianas dignas de la consideración y especiales cuidados del Gobierno, para lo cual se tomarían todas las medidas necesarias para que entrasen en mutua e íntima comunicación con las poblaciones vecinas, haciendo los arreglos necesarios para su comercio tanto con los nacionales como con los extranjeros.

En la misma línea, el Decreto de julio 11 de 1826, Sobre civilización de indígenas, dispuso que para promover la civilización de los indígenas se definirían nuevas poblaciones en el territorio en que *vagan*, a las que por medios suaves se redujesen a vivir, cuidando de dedicarles al cultivo de la tierra o a la cría de ganado, según pareciese más ventajoso.

En general, las medidas republicanas dirigidas a la *reducción* y a la *civilización* estaban orientadas a asimilar con rapidez a las comunidades indígenas en tanto sus formas de organización social eran contrarias a las concepciones que tenían

los legisladores acerca del desarrollo del individuo y el progreso (Gros, 1997; Sánchez, 2001). La repartición de los resguardos para incorporar sus tierras al mercado[9] y la liberación de mano de obra constituían el cuadro civilizatorio de corte liberal impulsado legislativamente como forma de desatar los vínculos comunitarios que impedían la configuración del individuo y obstaculizaban el progreso; entre tanto, los conservadores consideraban que al indio debía mantenérsele separado y que la Iglesia era la llamada a "suavizar" las costumbres salvajes de esta raza inferior por medio de la evangelización, al tiempo que debía propiciarse la inmigración europea con el propósito de limpiar al país de su "mancha indígena", en un esquema que tuvo desarrollo a partir del ascenso de Núñez al poder en 1884 y que se plasmaría en la Ley 89 de 1890, que reguló durante más de cien años las relaciones entre el Estado y las comunidades indígenas (Gros, 1997; Sánchez, 2001).

Para el proyecto concebido en el siglo xix, la asimilación de los indígenas organizada por el Estado era la condición para la constitución de una Nación moderna, única e indivisible (Gros, 1997; Sánchez, 2001), para cuya realización las comunidades, las tradiciones y lo étnico eran disfuncionales. Las ofertas de libertad hechas a los indígenas de resguardo por parte de los libertadores se concretaron durante el siglo xix en medidas anticolectivistas que culminaron con la liquidación de resguardos en una operación que los transformó de comuneros en propietarios individuales y que facilitó el rápido despojo de sus tierras a favor de la hacienda y su incorporación como mano de obra en la misma (Triana, 1991).

Todo estuvo inscrito en la colosal maniobra político-jurídica de monopolización de lo jurídico por parte del Estado, dentro de la cual la ley sirvió de instrumento de *civilización* con la complicidad de los juristas y el respaldo de una particular forma de hacer historia.

---

[9] Durante el siglo xix numerosas normas dispusieron la liquidación de la propiedad comunitaria y la asignación a título de propiedad individual de los resguardos constituidos durante la Colonia, entre ellas, la citada Ley de 1824 y la Ordenanza 35 de octubre 23 de 1852, expedida por la Cámara Provincial de Valledupar, "Sobre repartimiento de resguardos indígenas", que seguramente se emitió en desarrollo del Artículo 4 de la Ley de junio 22 de 1850, el cual autorizó a las Cámaras de Provincia a "arreglar la medida, repartimiento, adjudicación y libre enajenación de los resguardos de indígenas, pudiendo, en consecuencia, autorizar a éstos a disponer de sus propiedades del mismo modo y por los propios títulos que los demás granadinos". La Ley 40 de 1868 "Sobre civilización de indígenas" autorizó al poder ejecutivo a dictar todas las medidas conducentes a civilizar a los indígenas, para adjudicarles tierras en propiedad a las familias indígenas que quisieran "abandonar su vida errante" y para disponer la captura de las tribus que estorbasen el comercio y el libre tránsito por los caminos y ríos de la república.

La coartada historiográfica los había puesto fuera de la historia, antes de ella, como seres prehistóricos, de tal manera que su presencia física no los hacía contemporáneos más que en apariencia. Eran seres prehistóricos que arrastraban en sus cuerpos, sus creencias y sus formas de organización social toda la carga atávica que los ponía más cerca de sus antepasados lejanos que del hombre de la Ilustración.

Como sostiene Fontana (1994), cuando quiere legitimarse el dominio aparecen las teorías que "demuestran" que los dominados son inferiores; el xix fue prolijo en ellas, aunque los argumentos sobre la inferioridad legitimadora venían de muy atrás en la cultura occidental. Para Aristóteles los esclavos diferían de sus dueños "como el alma del cuerpo y el ser humano del animal", por lo que era mejor que fuesen "gobernados por un dueño" (Fontana, 1994, p. 12). Más adelante, el teólogo Juan Ginés de Sepúlveda sostuvo la legitimidad de la dominación de los indígenas por las armas porque eran "todos bárbaros en sus costumbres y la mayor parte por su naturaleza sin letras ni prudencia, y contaminados con muchos vicios bárbaros" (Fontana, 1994, p. 108).

Como un sistema sedimentario, los modelos civilizatorios del siglo xix conjugaron los viejos argumentos filosóficos y teológicos legitimadores de procesos como la evangelización con los nuevos argumentos que constituyeron el utillaje mental proporcionado por la Ilustración, el liberalismo, el constitucionalismo y el positivismo, fundantes de una nueva conciencia de superioridad moral e intelectual de lo europeo y de la naturaleza inferior de lo no europeo:

> Pero el espejo al que se han mirado para definirse tiene una doble cara. En una de ellas se "ven" las diferencias de raza y muestra el rostro del "salvaje"; en la otra, fundamentada en una visión eurocéntrica de la historia, se ve el del "primitivo". Del primero han surgido el genocidio y la trata de esclavos; del segundo el imperialismo (Fontana, 1994, p. 107).

El desdoblamiento del estatuto colonial

La imagen más agraciada de la relación entre independencia y universalización de los derechos fue la construida por la historiografía del constitucionalismo. En ella, el proceso político militar de la independencia frente a España habría dado lugar al nacimiento del Estado constitucional de libertades y derechos universales.

Como lo anotó Clavero (2006), la versión historiográfica que tiene poder para silenciar historia y generar imaginación ocultó nada menos que el desdobla-

miento del estatuto colonial en el interior de las fronteras de los recién liberados y constituidos Estados. En efecto, el sistema colonial no era solo una relación de subordinación entre metrópoli y colonias, sino una estructura genética de organización de las relaciones entre un sujeto que registraba para el orden constitucional, el varón-blanco-propietario y unos sujetos que padecieron el viejo orden señorial y ahora el nuevo orden constitucional, los pueblos indígenas.

Las claves genéticas del poder colonial se instauraron en el interior del territorio estatal: el poder teorizado por Emmerich de Vattel para el orden colonial internacional se desdobló hacia el interior de los sistemas nacionales. El leído doctrinante del *Derecho de Gentes o principios de la ley natural aplicados la conducción y a los negocios de las Naciones y de los gobernantes*[10] legitimaba la embestida contra territorios y naciones indígenas en una obligación impuesta por la naturaleza de cultivar la tierra. En el capítulo dedicado a la producción agrícola afirmaba que:

> El cultivo de la tierra no solamente se recomienda al gobierno por su extrema utilidad, es también una obligación impuesta al hombre por su naturaleza. La tierra entera está dedicada a alimentar a sus habitantes, pero ella no puede bastar si no es cultivada. Cada nación está, entonces, obligada, por la ley natural, a cultivar el territorio que le corresponde por partida y ella no tiene derecho a expandirse o a recurrir al auxilio de otros, a no ser que la tierra que ocupa no pueda proporcionar lo necesario. Esos pueblos, como los antiguos germánicos y algunos tártaros modernos que habitan territorios fértiles, desdeñan la cultura de las tierras y prefieren vivir de rapiñas, faltan a ellos mismos, cometen injuria contra todos sus vecinos y merecen ser exterminados como animales feroces y perjudiciales. Hay otros que, para escapar del trabajo, solo quieren vivir de la caza y de sus rebaños. Esto podía hacerse sin disputa en la primera edad del mundo, cuando la tierra era más que suficiente por sí misma para un pequeño número de sus habitantes. Pero hoy, cuando el género humano se multiplicó tanto, no podría subsistir si

[10] La obra de Vattel fue designada como texto para la enseñanza del Derecho Internacional o de Gentes en el plan de estudios de la Nueva Granada de 1826; sin embargo, su extensión (4 tomos) se adujo como inconveniente para que pudiese ser enseñada en un curso de diez meses, razón por la que la Dirección General de Instrucción Pública dispuso que la materia se enseñara en las universidades y colegios de la república con los *Principios del Derecho de Jentes* de Andrés Bello, por considerarlo un compendio muy bien formado de la obra de Vattel (Gaitán, 2002).

> todos los pueblos quisieran vivir de esa manera. Aquellos que todavía llevan ese tipo de vida ocioso usurpan más tierras de las que tendrían necesidad con un trabajo honesto y no pueden quejarse de que otras naciones más laboriosas y con poca tierra lleguen para ocupar una parte de ellas. Así, en cuanto a la conquista de los imperios estructurados del Perú y de México fue una usurpación cruda, el establecimiento de numerosas colonias en el continente americano septentrional podía, conservándose dentro de justos límites, ser considerado muy legítimo. Los pueblos de esas vastas regiones vagaban por ellas y no las habitaban propiamente (Vattel, 2008).

En Colombia la era del nacimiento del constitucionalismo fue también la de reafirmación del colonialismo interno. El constitucionalismo clásico nació en la era del colonialismo clásico y los agentes tanto del constitucionalismo como del colonialismo fueron los Estados (Clavero, 2006); en este caso, de la mano y con la gestión del clero regular y secular.

Todo el constitucionalismo americano asumió para sí la imagen del anticolonialismo, eludiendo el problema de la no inclusión en sus textos como sujetos con derechos de las poblaciones raizales y afrodescendientes, en un elegante genocidio cometido virtualmente, eliminando su presencia para los fines de la formación del sistema (Clavero, 2006). Los pueblos indígenas fueron excluidos en cuanto sujetos de derecho internacional y, en cambio, fueron sus objetos, como también los del orden constitucional (Clavero, 2006), debido a que el sistema constitucional de poderes fue creación histórica de la minoría, sistema en el que la mayor parte de los seres humanos que la componían quedó excluida como consecuencia de la definición de los sujetos con relevancia constitucional.

> Incluso aunque no sintieran una natural simpatía por Europa, los agentes coloniales no dejaron de percatarse con John Stuart Mill, cómo el poder de la civilización, no solo es un poder colonial externo, sino, sobre todo interior, como el de Inglaterra con los galeses, escoceses e irlandeses o el de Francia sobre los bretones o vascos (Clavero, 2006, p. 12).

En Colombia, como en las otras nacientes repúblicas americanas, la repartición de los territorios coloniales independientes también se jugó dentro de la esfera, ahora doméstica, de los límites territoriales del nuevo Estado.

El reconocimiento internacional del Estado colombiano en la tercera década del siglo XIX demuestra que el problema colonial no solo era geográfico, de unas metrópolis que se imponían sobre unas colonias ultramarinas, sino "genético", de un modelo de poder que basaba la propia legitimidad en un modelo antropológico de poder, en un modelo etnocéntrico.

El colonialismo fue justificado y ejercido ya en el interior de los nuevos Estados por algunas personas que fundaban su legitimación contra los pueblos y naciones locales en su ascendencia europea. La distribución antropocéntrica del modelo, en parte, reproduce una vez más la jerarquía social de antiguo régimen, dejando sin cobertura a la población escondida, la "no-civil", que son categorías que se aplicaron y que soportaron las intervenciones de ortopedia civilizadora por parte del Estado durante los dos siglos que se han sucedido.

Las "expediciones civilizatorias" a territorios y comunidades indígenas fueron la versión local de las prácticas empleadas en todo el continente por las nuevas repúblicas, fundadas en la visión dominante de las élites de América Latina que veían a los indígenas como la expresión de la barbarie y el atraso y como un obstáculo en el camino de la civilización (Vega, 2002). En el interior del cuadro constitucional del siglo XIX colombiano se dieron las llamadas "expediciones civilizatorias" contra los indígenas. La revitalizada relación entre el Estado confesional de la Regeneración y la Iglesia impulsó una de las empresas civilizatorias más conspicuas y sostenidas durante décadas, pero no faltaron las numerosas acciones en el mismo sentido desde la presión desarticuladora de las medidas liberales contra las comunidades tradicionales.

Del lado secular, que se apoyaba en los postulados científicos heredados de manera inmediata del siglo xix, todavía durante gran parte del siglo xx se discutió sobre los defectos de la raza en Colombia, atribuyendo a los indígenas y afrocolombianos una presunta responsabilidad en lo que el positivismo criminológico y el darwinismo social colombianos llamaron "decadencia" de los caracteres de la raza del pueblo colombiano. (Jiménez, 1920).

El fenómeno puede ser predicado de los otros países de América Latina y desde luego de América anglosajona. Al romperse el pacto colonial entre la península y las élites criollas de América, emergió un nuevo tipo de colonización de estas, precisamente contra los indígenas y afrodescendientes.

Referencias

Bauman, Z. (1997), *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Bohórquez, L. (1956), *La evolución educativa en Colombia*, Bogotá, Publicaciones Cultural Colombiana.

Borges, J. L. (1995), *El hacedor*, Madrid, Alianza.

Borja, J. (1998), *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos y otras huestes de Satanás*, Bogotá, Ariel.

Borja, J. (2000), "Identidad nacional e invención del indígena. Lectores contemporáneos frente a una crónica del siglo XVI", en Castro-Gómez, S. (Ed.), *La reestructuración de las Ciencias Sociales en América Latina*, Bogotá, Ceja, pp. 201-224.

Burke, P. (1993a), *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona, Gedisa.

Burke, P. (1993b), "Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro", en Burke, P. (Ed.), *Formas de hacer Historia* (Aristu, J., Trad.), Madrid, Alianza pp. 11-37.

Caroni, P. (1996), *Lecciones catalanas sobre historia de la codificación*, Madrid, Marcial Pons.

Chaunú, P. (1997), "Prefacio", en Gadoffre, G. (Ed.), *Certidumbres e incertidumbres de la historia*, Bogotá, Norma, pp. 11-16.

Clavero, B. (1994), "Ley del Código: transplantes y rechazos constitucionales por España y por América", en *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, Vol. 25, pp. 81-194.

Clavero, B. (2006, mayo 1), *El orden de los poderes. Índice, debates, créditos, reconocimientos, bibliografía y directorio*, disponible en http://www.derecho.us.es/clavero/orden_poderes.pdf, consultado el 4 de junio de 2012.

Congreso de la República (1824), Ley de 1824, "Sobre medios para civilizar a los indios salvajes", *Gaceta de Colombia* de agosto 15 de 1824, Bogotá.

De Sousa, B. (1991), *Estado, Derecho y luchas sociales*, Bogotá, ILSA.

Deas, M. (1993), *Del poder y la gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas*, Bogotá, Tercer Mundo.

Derrida, J. (1994), "Las pupilas de la universidad. El principio de razón y la idea de universidad", en Vattimo, G., *Hermenéutica y racionalidad*, Santafé de Bogotá, Norma, pp. 166-209.

Fontana, J. (1994), *Europa ante el espejo*, Barcelona, Crítica.

Fontana, J. (2002), "Ranahit Guha y los Subaltern Studies", en Guha, R., *Las voces de la Historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Crítica, pp. 8-16.

Gaitán, J. (2002), *Huestes de Estado. La formación universitaria de los juristas en los comienzos del Estado colombiano*, Bogotá, Universidad del Rosario.

Geny, F. (1925), *Método de interpretación y fuentes en Derecho Privado Positivo.* Madrid, Reus.

Ginzburg, C. (1993), *El juez y el historiador. Consideraciones al margen del proceso Sofri.* (Clavería, A., Trad.), Madrid, Anaya.

González, B. (1994), "Escritura y modernización: la domesticación de la barbarie", en *Revista Iberoamericana*, Vol. lx, No. 166-167, pp. 109-124.

González, B. (Comp.) (1996), "Economías fundacionales. Diseño del cuerpo ciudadano", en *Cultura y tercer mundo. Nuevas identidades y ciudadanías*, Caracas, Nueva Sociedad, pp. 17-47.

Goody, J. (1990), *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Madrid, Alianza.

Gros, C. (1997), "Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal", en Uribe, M. y Restrepo, E. (Eds.), *Antropología en la Modernidad*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 15-59.

Guastini, R. y Rebufa, G. (1995), "Introducción", en Tarello, G. *Cultura jurídica y política del Derecho*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

Guillén, F. (1986), *La Regeneración. Primer Frente Nacional*, Bogotá, Carlos Valencia Editores.

Hespanha, A. (1993), *La Gracia del Derecho. Economía de la cultura en la edad moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Hespanha, A. (1994-1995), "Las categorías de lo político y de lo jurídico en la época moderna" en *Ius fugit: Revista interdisciplinar de estudios histórico-jurídicos*, No. 3-4, pp. 63-100.

Iglesia Católica. Vicariato Apostólico de Caquetá (1919), *Informe que el suscrito Vicario Apostólico de La Goajira rinde al Ilustrisimo y Reverendísimo Señor Doctor Don Bernardo Herrera Restrepo Arzobispo de Bogotá, Primado de Colombia Presidente Honorario de la Junta Nacional Arquidiocesana de Misiones sobre los trabajos de los Reverendos Padres Capuchinos Misioneros de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones durante el año de 1918-1919*, Bogotá, Imprenta Nacional.

Iser, W. (1987), *El acto de leer. Teoría del efecto estético*, Madrid, Taurus.

Jiménez, M. (1920), "Los problemas de la raza en Colombia", en López, L., Jiménez, M., Torres, J., Bejarano, J., Araújo, S., Caballero, L. *et ál.* (Eds.), *Algunos signos de degeneración colectiva en Colombia y en los países similares*, Bogotá, Imprenta Linotipos de *El Espectador*, pp. 3-39.

Kragh, H. (1987), *Introducción a la historia de la ciencia*, Barcelona, Crítica.

Lafaurie, A. (1916), *Reducción de los indios motilones*, Barranquilla, Imprenta Eléctrica *El Siglo*.

Le Goff, J. (1991a), *El orden de la memoria*, Barcelona, Paidós.

Le Goff, J. (1991b), *Pensar la Historia*, Barcelona, Paidós.

Lewis, B. (1984), *La historia recordada, rescatada, inventada*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

Mendiola, A. (1995), *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, México D. F., uia.

Moreno, M. (1983), *La historia como arma y otros ensayos sobre esclavos, ingenios y plantaciones*, Barcelona, Crítica.

Nuzzo, L. (2004), *Il linguaggio jurídico della Conquista. Strategie di controllo nelle Indie spagnole*, Napoli, Jovene.

Ochoa, A. (2006), "El sonido y el largo siglo xx", en *Número*, disponible en http://www.revistanumero.com/51/sonido.html, consultado el 20 de junio de 2012.

Prieto, E. (1998), "La metodología de la investigación socio-jurídica desde la primera teoría crítica hasta la última teoría sistémica", en Casanovas, P. y Añón, J. *Derecho y Sociedad*, Valencia, Tirant lo Blanch.

Rama, Á. (1984), *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte.

Real de Gandía, S. (1912a), *La Sierra Nevada y los orfelinatos de La Goajira*, Bogotá, Linotipo de la Imprenta Nacional.

Real de Gandía, S. (1912b), *Tribus que poblaron la costa y modo de civilizarlas*, Bogotá, Linotipo de la Imprenta Nacional.

Restrepo, J. (1900), *Codificación cundinamarquesa*, Bogotá, Imprenta Nacional.

Said, E. (1996), *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama.

Sánchez, B. (2001), "El reto del multiculturalismo jurídico, la justicia de la sociedad mayor y la justicia indígena", en De Sousa, B. y García, M. (Eds.), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia. Análisis socio-jurídico*, Vol. 2, Bogotá, Siglo del Hombre, pp. 5-142.

Santamaría, J. (1988), *Fundamentos de Derecho Administrativo*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces.

Soler y Royo, A. (1915), *Misión de La Goajira, Sierra Nevada y Motilones, a cargo de los Reverendos Padres Capuchinos. Exposición del Vicario Apostólico*, Bogotá, Imprenta Nacional.

Soler y Royo, A. (1919), *Curiosos datos etnográficos y expedición del reverendo padre Camilo de Ibi, Misionero Apostólico Capuchino, a la Sierra de Motilones*, Bogotá, Casa Editorial de Arboleda & Valencia.

Tirado, Á. (1991), *Sobre Historia y Literatura*, Santa Fe de Bogotá, Fundación Simón y Lola Guberek.

Tomás y Valiente, F. (1984), *Manual de Historia del Derecho Español*, Madrid, Tecnos.

Triana, A. (1991), "El Estado y el Derecho frente a los indígenas", en Triana, A. y Casas, M. (Eds.), *Colombia multicultural y pluriétnica*, Santa Fe de Bogotá, esap, pp. 247-248.

Vattel, E. (2008), *O Diritto das Gentes*, (Mioranza, C., Trad.), Ijuí, Unijui.

Vega, R. (2002), *Gente muy rebelde. Indígenas, campesinos y protestas agrarias*, Bogotá, Pensamiento Crítico.

Constitucionalismo indígena en América Latina, con particular consideración de Colombia

Bartolomé Clavero*

"Constitucionalismo indígena" no es título de mi cosecha, sino asignado, pero lo acepto y adopto pues tiene sentido. Plantea un desafío: ¿Existe realmente algo que se pueda llamar de ese modo, constitucionalismo indígena? ¿Lo hay? Cabe desde luego el interrogante, incluso, si se me apura, con un deje más o menos disimulado de escepticismo. Mas puede, desde luego, que lo haya. Es de lo que me apresto a ocuparme para el caso de América Latina. Resulta además una excelente idea la de comprender el constitucionalismo indígena en la conmemoración colombiana de "Veinte años de constitucionalismo social".

¿Hay constitucionalismo indígena? Sin duda. Se le verá si no se aparta ni se vicia la mirada. Es ante todo naturalmente el constitucionalismo creado por los pueblos indígenas mismos mediante sus planes, sus aspiraciones, sus empeños y sus prácticas. Derivadamente, pues es claro que se le vincula, puede considerarse constitucionalismo de tal pertenencia el componente indígena del constitucionalismo de Estados o la contribución al mismo por parte de dichos pueblos. Pero ¿existe realmente algo que pueda identificarse como elemento o factor indígena en el constitucionalismo de Estados a lo largo y ancho de América Latina? Dale con el escepticismo. Espérese a que lo veamos. Es de eso segundo de lo que voy a ocuparme, pues para hacerlo de lo primero, de los planes, aspiraciones,

* Ilustre profesor de la Universidad de Sevilla. Jurista con una larga trayectoria académica y como funcionario de Naciones Unidas. Es uno de los fundadores de la reflexión sobre los derechos de los pueblos indígenas en el mundo.

empeños y prácticas indígenas de valor constitucional, no me siento facultado ni estoy autorizado.

Si la contribución indígena al constitucionalismo de Estados no se encuentra muy visible, esto se debe a que los Estados mismos no han dado facilidades o, más aún, a que se han resistido y todavía se resisten. Mas esto no quiere decir que no exista. Los Estados suelen ser entidades verdaderamente poderosas, pero no tanto. La contribución indígena al constitucionalismo estatal se ha ido abriendo camino frente a tal resistencia. Dicho de otra forma, en la medida en que la contribución se ha producido, no se debe a apertura o concesión de los Estados, sino a vindicación y compromiso indígenas. Procedamos al intento de contemplarlo.

Para la comprobación no hace falta que repasemos caso por caso o Constitución por Constitución en el tiempo y en la actualidad. Conviene que tipifiquemos. Distingamos entre los principales registros constitucionales de cara a la presencia de los pueblos indígenas para evaluar hasta qué punto ha surgido y se ha mantenido la resistencia de los Estados frente a la posibilidad de una contribución de la procedencia indígena. Hablo de registros y no de fases porque aunque se han sucedido en el tiempo no se sustituyen entre sí. Se solapan y se mezclan de forma que en diverso grado y con extensión muy desigual todos se encuentran hoy presentes (Clavero, 2008). Comencemos distinguiendo entre tres registros: los registros adversativo, objetivo y subjetivo.

El primer registro, el adversativo, es el que preside la fundación de los Estados por América. Es el registro típico de un largo siglo xix, penetrando en el siguiente y no habiendo desaparecido del todo en el día de hoy. Como estamos en Colombia, pongamos un ejemplo colombiano: el de la Constitución de 1863, misma que por una parte apodera al ejecutivo central para lo que llama "la civilización de los indígenas" y, por otra, dispone la expedición de "leyes especiales" para "los territorios ocupados por tribus de indígenas" (Artículos 18 y 78). A esa Constitución no le hacía falta decir nada más, lo mismo que a otras Constituciones que en el siglo xix dijeron cosas semejantes sin motivación ni explicación de índole constitucional, para que se entendiera bien una presuposición de fondo racista y un designio de signo devastador.

La presuposición es la de incompatibilidad entre indígenas y constitucionalismo; el designio, que la presencia indígena está destinada a desaparecer. No puede decirse que se estuviera proyectando un genocidio físico, pero este entraba perfectamente bajo la presuposición y para el designio. Se estaban poniendo medios, como el del mandato de *civilizar* y el de la legislación *especial*, lo uno y

lo otro al margen de las instituciones y las garantías constitucionales, para que los pueblos indígenas desaparecieran en cuanto tales, para que se desvanecieran sus lenguas y sus culturas así como su control de territorios y recursos. En eso consiste el primer registro. ¿Qué contribución indígena al constitucionalismo iba a poder producirse entonces?

Durante el largo tiempo en el que prevalece este primer registro, lo más usual no resulta que las Constituciones hicieran referencia expresa al mismo. Era más corriente el silencio elusivo. En el género documental de las normas jurídicas no solo las palabras significan; lo hacen también y a veces más los silencios. Ante una presencia indígena no raramente mayoritaria entre las fronteras teóricas de los Estados, el silencio constitucional a su respecto bastaba para entender la presuposición de incompatibilidad y el designio de desaparición y se ponían unos medios. En Colombia, aparte de las masacres, los principales se llamaron Concordato con la Iglesia Católica seguido de Convenio de Misiones para la obra de *civilización* y la Ley por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada, de título suficientemente expresivo tanto de la presuposición racista como del designio eliminatorio (Clavero, 2011).

El segundo registro, el que denomino objetivo, se caracteriza por el reconocimiento constitucional de la presencia indígena en términos de objeto a ser promisoriamente protegido por el Estado, ya no frontalmente eliminado. Es un registro que se inaugura por la Constitución de México de 1917 en la forma de aceptación y garantía de la propiedad comunitaria indígena que se había defendido enérgicamente por los pueblos durante la Revolución frente a políticas precedentes de expropiación comunitaria e impropiación individual. Bajo dicho reconocimiento constitucional de comunidad propietaria se ofrece también garantía de hecho al mantenimiento de lenguas y de culturas así como de autoridades y jurisdicciones propias. Constituciones de otros Estados que seguirán por esta vía del registro objetivo irán especificando la aceptación de esas otras dimensiones del orden comunitario indígena, las culturales y las institucionales. Enseguida ejemplificaré.

El tercer registro, el subjetivo, procede al reconocimiento en términos ya no de objeto de derecho, sino de sujeto de derechos, con lo cual los pueblos indígenas consiguen entrada en el orden constitucional, dotados así de capacidad para contribuir al mismo. La situación hoy más extendida por América Latina es la de combinación entre segundo y tercer registro, por lo que voy a ilustrarlos

conjuntamente. Como estamos en Colombia, la ilustración sigue siendo colombiana. Pongamos como ejemplo del segundo registro a Panamá, con su cerca de un siglo de inclusión en Colombia y del tercer registro a Colombia misma. Son casos de una matriz normativa en común, comprendida la pieza de la Ley por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada, pues es anterior a la separación de Panamá, de 1890 en concreto. Es elemento del primer registro que no desaparece por adoptarse otros registros. De hecho, parte de dicha ley, con su trasfondo, sigue vigente en Colombia (Clavero, 2011).

Vayamos entonces a la ilustración de los registros segundo y tercero contemplando respectivamente los casos de Panamá y Colombia. Si nos atenemos al texto de la Constitución actual panameña, que data en lo sustancial de 1972, encontraremos un buen ejemplo del registro objetivo. Entre sus varias referencias a la presencia indígena, tampoco muchas, las más elocuentes, por recognoscitivas de la misma en términos de objeto pasivo de protección y no de sujeto activo de derechos, son las de los Artículos 86 y 123. Préstese atención a su forma de expresarse:

> El Estado reconoce y respeta la identidad étnica de las comunidades indígenas nacionales, realizará programas tendientes a desarrollar los valores materiales, sociales y espirituales propios de cada uno de sus culturas y creará una institución para el estudio, conservación, divulgación de las mismas y de sus lenguas, así como la promoción del desarrollo integral de dichos grupos humanos.
> El Estado garantiza a las comunidades indígenas la reserva de las tierras necesarias y la propiedad colectiva de las mismas para el logro de su bienestar económico y social. La Ley regulará los procedimientos que deban seguirse para lograr esta finalidad y las delimitaciones correspondientes dentro de las cuales se prohíbe la apropiación privada de tierras.

¿Quién reconoce? El Estado. ¿Quién respeta? El Estado. ¿Quién realiza? El Estado. ¿Quién crea? El Estado. ¿Quién garantiza? El Estado. ¿Quién regula? La ley del Estado. ¿Quiénes no son en cambio sujetos de ningún verbo, de ninguna capacidad, de ninguna posible acción, en el espacio constitucional? Los pueblos indígenas. Hay respeto del Estado a la *identidad étnica* y garantía del mismo para la *propiedad colectiva* indígena, pero no un *derecho a la identidad*

ni, en términos estrictos, un *derecho de propiedad* de esas *etnias* presuntamente beneficiarias de tanto reconocimiento. Este incluso refuerza su sometimiento al Estado. La misma Constitución panameña, sobre comunidades indígenas en el capítulo del régimen agrario, hace referencia a "métodos científicos de cambio cultural" (Artículo 122), lo que parece estar más cerca del registro primero que del segundo. Ya sabemos que no son registros incompatibles. Aun con previsiones ahora de más largo plazo, la presuposición de supremacía cultural y la perspectiva de desaparición indígena siguen abrigándose por el constitucionalismo de Estado (Clavero, 2004).

En estas condiciones, con reconocimiento y todo, ¿qué contribución indígena al constitucionalismo estatal va a poder producirse? Pues el caso es que al menos se vislumbra la posibilidad. Los pueblos indígenas, más visibles ahora en el ámbito de la constitucionalidad aunque no sean reconocidos como tales, hacen el intento frente a la resistencia persistente del constitucionalismo de Estado. En la Constitución panameña se contiene un pronunciamiento que no parece referirse a presencia indígena, mas lo hace. Ocurre en el Artículo 5:

> El territorio del Estado panameño se divide políticamente en Provincias, éstas a su vez en Distritos y los Distritos en Corregimientos. La ley podrá crear otras divisiones políticas, ya sea para sujetarlas a regímenes especiales o por razones de conveniencia administrativa o de servicio público.

"Divisiones políticas [...] para sujetarlas a regímenes especiales" se denominan en textos constitucionales anteriores panameños de los que el pasaje procede (1941 y 1946, Artículos 5 igualmente): "comarcas sujetas a regímenes especiales". Comarcas es a su vez la denominación oficial de territorios indígenas; de unos territorios que han mantenido un margen de autonomía en resistencia frente a la sucesión de acosos coloniales, el español, el colombiano y el panameño; de unos territorios que vienen ahora intentando fundamentar su autogobierno en el reconocimiento del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas por parte de las Naciones Unidas (Anaya, 2008).

La admisión en el orden territorial de "regímenes especiales" creados por ley es la fórmula constitucional para encajar la existencia de territorios autónomos indígenas que no se deben en absoluto a ley de Estado, sino a resistencia de pueblos. En la práctica panameña de tal encaje, las *comarcas* elaboran *cartas orgánicas* de autonomía que se someten a revisión de la Asamblea Legislativa del Estado a fin

de formalizarse como leyes. Hay casos en los que la propuesta indígena se fundamenta explícitamente en el Derecho Internacional por su reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, lo que la revisión legislativa bien lamina, bien reduce a los tratados ratificados por Panamá, entre los que no se comprende el Convenio de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, más conocido como Convenio 169 por su número de serie entre los convenios de esa organización internacional. Panamá, al insistir en la reducción de la alegación indígena de Derecho Internacional a tratados ratificados, también intenta dejar fuera de órbita la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (Valiente, 2002).

De este modo, el Estado sigue sin aceptar una contribución indígena de alcance constitucional, como si estuviéramos aún en el primer registro y no se hubiera producido todavía reconocimiento alguno. No obstante, a estas alturas de desarrollo del Derecho Internacional de los derechos de los pueblos indígenas, el Estado no tiene la última palabra, por fortuna. Por mucho que se resista el constitucionalismo estatal, la contribución indígena puede advenir por el rodeo de unas vías internacionales. De una parte, la jurisprudencia desarrollada por la Corte Interamericana de Derechos Humanos está entendiendo que los derechos consignados en el Convenio 169, por derivar de título indígena antes que de convención internacional, vinculan a los Estados aunque no lo hayan ratificado (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2010). De otra parte, la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas se produce en términos de vinculación de los Estados para recepción y desarrollo que, al requerir la participación indígena, tiene un indudable alcance constitucional: "Los Estados, en consulta y cooperación con los pueblos indígenas, adoptarán las medidas apropiadas, incluidas medidas legislativas, para alcanzar los fines de la presente Declaración" (Artículo 38), unos fines de efectividad de los derechos del caso. Esto debería ya situarnos en un nuevo registro, el cuarto, del que trataremos al final. Solo el impulso indígena podrá mover al nuevo paso.

Falta todavía que consideremos el registro tercero, lo que vamos a ilustrar con el caso de Colombia, puesto que aquí estamos. De entrada, el texto constitucional colombiano, del que conmemoramos el vigésimo aniversario, ofrece la impresión de permanecer todavía anclado, igual que el panameño, en el segundo registro: "El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana" (Artículo 7); "La ley [...] reglamentará los derechos especiales que pudieran tener los grupos étnicos asentados en territorios de ri-

queza arqueológica" (Artículo 68). Aplíquense las preguntas de rigor. ¿Quién… etcétera? ¿Quiénes… etc.? ¿Hace falta formularlas y responderlas? Las respuestas están vistas en otro registro.

Sin embargo, en la Constitución de Colombia opera otro registro, el tercero, por producirse en términos de derechos e incluso en los aún más activos de participación. Obsérvese:

> Artículo 68. [...] Los integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural […].
> Artículo 329. La conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, y su delimitación se hará por el Gobierno Nacional, con participación de los representantes de las comunidades indígenas […].
> Artículo 330. La explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas se hará sin desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas. En las decisiones que se adopten respecto de dicha explotación, el Gobierno propiciará la participación de los representantes de las respectivas comunidades.

Resultan ahora otras preguntas. ¿Otras son también las respuestas? ¿El registro es nuevo, el tercero?

Por razón de que no lo aporta el texto constitucional estricto, no está identificado todavía el factor que sitúa definitivamente a Colombia en el registro tercero, el subjetivo, el de reconocimiento de sujeto con la consiguiente capacidad de acción en el orden del derecho. En Colombia, como en tantas latitudes, se ha adoptado la expresión no muy eufónica de *bloque de constitucionalidad*, procedente de Francia donde resuelve un problema francés como el de que la Constitución francesa no contiene capítulo de derechos de franceses y francesas, para significarse algo bien sencillo; esto es que actualmente el ordenamiento constitucional no solo se compone de Constitución, sino también de otras piezas normativas. Aquí efectúa su entrada el referido Convenio 169.

En Colombia no solo se trata de que haya de considerársele parte integrante de tal bloque o de incluírsele en el parámetro de constitucionalidad (Quinche, 2009), sino que ha de constituir una pieza primaria para determinarse la posición de la Constitución colombiana en lo que interesa a los pueblos indígenas. Lo

primero, pero no lo segundo, ha sido asumido por la jurisprudencia de la Corte Constitucional (Sánchez, 2010).

Bastantes Estados latinoamericanos tienen ratificado el Convenio 169, pero Colombia se distingue porque se acordó la ratificación al mismo tiempo que se ultimaba la Constitución. Cierto es que esta resulta insuficiente para definirse la posición constitucional de los pueblos indígenas (Quinche, en prensa), pero cabe superar tal insuficiencia si se atiende a ese complemento inmediato de dicho Convenio. No es este normativamente un aditivo a un bloque constitucional, sino Constitución nuclear él mismo en cuanto interesa a pueblos indígenas. Ahí, en el Convenio 169, se tiene la batería de derechos que confieren sentido a los elementos sueltos del texto constitucional matriz. Las mismas referencias constitucionales a participación indígena cobran todo su alcance en el requerimiento del Convenio de consulta a los pueblos indígenas dirigida al logro de consentimiento respecto a "medidas legislativas y administrativas" que afecten directamente a los respectivos pueblos (Artículo 6, *legislativas* significando normativas y comprendiendo las medidas de orden constitucional; *administrativas* abarcando por supuesto las concesiones a empresas en territorios indígenas o que les afecten). Hoy, al cabo del vigésimo aniversario de promulgación de la Constitución y ratificación del Convenio, el ordenamiento constitucional ha de integrarse también con la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (Clavero, 2010a).

Cuando en 2007 la Asamblea General de las Naciones Indígenas adoptó la Declaración, Colombia se singularizó entre los Estados latinoamericanos, absteniéndose con un argumento tan improcedente ante un instrumento internacional declarativo de derechos humanos como el de que chocaba con la Constitución. En 2009 Colombia se dirigió formalmente a diversas instancias de las Naciones Unidas (secretario general, Consejo de Derechos Humanos y Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas) desdiciéndose y notificando un cambio de posición hacia el respaldo de la Declaración. Así no se interponen obstáculos para que se recurra a la misma al menos para la interpretación del Convenio 169 con el fin de la integración del ordenamiento constitucional colombiano de cara a los pueblos indígenas. El requerimiento de la consulta, por ejemplo, se evalúa por la Declaración cualificando con rigor el consentimiento indígena en el Artículo 19 y en otros artículos a efectos más específicos:

> Artículo 19. Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por medio de sus instituciones representativas antes de adoptar y aplicar medidas legislativas o administrativas que los afecten, a fin de obtener su consentimiento libre, previo e informado.

Esta integración del ordenamiento constitucional colombiano en relación con los pueblos indígenas es tarea pendiente incluso respecto a bases sentadas por el texto constitucional estricto. Uno de los capítulos en los que la Constitución contempla participación indígena es el del ordenamiento territorial. Entre el Convenio y la Declaración se puntualiza que habría de tratarse de consentimiento previo, libre e informado, ya no solo para el ordenamiento territorial de los pueblos indígenas, sino para el mismo en general en la medida en que les afecta. Pues bien, al cabo de veinte años esas bases siguen sin sentarse. La Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial recién promulgada no es la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial requerida por la Constitución pues, para evitarse el escollo del consentimiento indígena, el ordenamiento indígena se escinde del ordenamiento general. De este modo, en un capítulo de no poca importancia se bloquea la misma posibilidad de contribución indígena al constitucionalismo colombiano. Lo propio ocurre en otros capítulos. Incluso en el registro tercero, el bloqueo sigue siendo la regla.

En fin, aunque contiene elementos de registros anteriores, la posición colombiana se ubica en el tercer registro. Contiene incluso un potencial que podría conducirla hacia un registro ulterior, el cuarto, del que todavía no he dicho nada y que es el del desbloqueo, el de la apertura del constitucionalismo de Estado a la contribución de los pueblos indígenas. Puede hoy tratarse de este otro registro no como especulación, sino como evidencia presente gracias a las Constituciones recientes de Ecuador (2008) y de Bolivia (2009). Voy a referirme a ellas en cuanto exponentes del nuevo paradigma de constitucionalismo que se vislumbra con la apertura a la contribución indígena, sin entrar para nada en problemas ni de desarrollo normativo ni de prácticas políticas. Es una novedad de paradigma que no suele apreciarse por la ocurrencia de meter a dichas Constituciones en el mismo saco que otras, como precisamente la de Colombia, como si fueran expresión de lo que se llama más vagamente *neoconstitucionalismo* (Clavero, 2010b).

En el nuevo paradigma conformado por los flamantes textos constitucionales de Ecuador y de Bolivia la contribución indígena se hace resueltamente notar no solo en el capítulo general de los derechos de los respectivos pueblos, sino

también y ante todo en la parte fundamental de la Constitución, la de los derechos que suele decirse *dogmática* y es la realmente *sustantiva*. Lo de dogmática, excluyendo fuerza normativa general y directa, viene de tiempos en los que los derechos no se tomaban en serio. La incidencia de la contribución indígena en esta parte sustantiva de la norma constitucional es lo que conviene destacar, pues ahí, en tales fundamentos, se contiene el aporte al constitucionalismo de Estado, mientras la de derechos de pueblos indígenas mira a la articulación de un constitucionalismo con otro: el de los Estados con el de los pueblos. Aquí ya sabemos que nos limitamos a la contribución indígena al constitucionalismo de Estado. La misma, insisto, se produce en el capítulo de los derechos. De momento ni en Ecuador ni en Bolivia la contribución se extiende a la parte orgánica de los poderes, dígase órganos o funciones. Los Estados se resisten (Clavero, 2010b).

Diciéndolo muy sintéticamente, en las Constituciones de Ecuador y del Estado Plurinacional de Bolivia, según su actual identificación oficial completa, se constitucionalizan derechos humanos y se humanizan derechos constitucionales. Lo de humanización es literal. En la Constitución de Ecuador el primer apartado de los derechos es el de los "derechos del buen vivir" y el primer derecho que en el mismo comparece es el derecho al agua como derecho expresamente humano,[1] un derecho que puede predicarse como primero por ser elemental y básico para una vida humanamente sostenible, para una vida verdaderamente humana, lo cual es algo que no procede del Derecho Internacional de los derechos humanos, sino de la relación de culturas indígenas con los elementos naturales, no exactamente recursos, comenzándose en efecto con uno tan básico para la humanidad como el agua. El planeta tierra es también planeta agua. Como agua es, más que otra cosa, el ser humano (Buitrón, 2010).

Sigamos ejemplificando con la Constitución de la República del Ecuador respecto a novedades compartidas por la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia, pues la primera articula mejor el capítulo de los derechos constitucionales, mientras la segunda lo que mejor desarrolla es el de los derechos de los pueblos indígenas (Clavero, 2010c). En su título de Derechos, la Constitución ecuatoriana no solo comparecen derechos humanos. También figuran derechos de la naturaleza:

---

[1] Artículo 12. El derecho humano al agua es fundamental e irrenunciable [...].

> Artículo 71. La naturaleza o Pacha Mama donde se reproduce y realiza la vida tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y al mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad [pueblo indígena] podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza [...].

En la mención de la Pachamama, o Madre Tierra en castellano, se encierra la procedencia de este planteamiento. *Buen vivir*, el de los primeros derechos humanos en este constitucionalismo, resulta signo de lo mismo. No es más que traducción al castellano del quichua *sumak kawsay* o del aimara *suma qamaña*.

He ahí otros derechos tampoco reconocidos internacionalmente ni en el constitucionalismo latinoamericano hasta ahora. Ahora también el Derecho Internacional de los derechos humanos viene a planteárselos por medio de propuestas en las Naciones Unidas por influencia directa de los constitucionalismos ecuatoriano, boliviano y, por tanto en lo que les interesa, indígena. El 21 de diciembre de 2009 y el 28 de julio de 2010, respectivamente, la Asamblea General de las Naciones Unidas ha adoptado un acuerdo que propugna la *armonía con la naturaleza* y ha proclamado el *derecho al agua* como derecho humano. En materia de derechos, la contribución indígena está beneficiando tanto al constitucionalismo como al Derecho Internacional. La misma Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas es producto de la acción de organizaciones indígenas en las instancias pertinentes de las Naciones Unidas. Gracias a ella, se está viniendo a una antropología más realista de los derechos humanos.

Hablo de toda una antropología plausible porque no se trata tan solo de reconocer el derecho al agua y de garantizar respeto a lo que llamamos, excluyéndonos, *naturaleza* por medio de la asignación de derechos o de cualquier otro modo que también sirva para fundamentar e introducir acciones judiciales en su defensa (Ávila, 2009). Hay más en la inspiración indígena de una parte sustantiva de las Constituciones de Ecuador y de Bolivia. Se trata, sobre todo, de la revisión a fondo de la concepción de los derechos que se pretende universal, pese a que ignora requerimientos elementales en la sustentación y ubicación de la humanidad. A eso vienen categorías como la de *sumak kawsay* en quechua (Mamani y Clavero, 2010).

Por cuanto hemos visto, en Colombia hay potencial normativo para este desarrollo del constitucionalismo, solo que la doctrina constitucionalista y la

jurisprudencia constitucional no avanzan en dicho sentido y la actividad política de Estado se sitúa más bien en la dirección contraria. La autocomplacencia tiende a primar en los medios constitucionales de Estado cegando la evidencia de que el principal pendiente de la Constitución de 1991 es el de la contribución indígena. El Estado sigue resistiéndose.

Y no se trata de asunto menor para el conjunto de la ciudadanía, para toda ella. Los pueblos y las organizaciones indígenas pugnan a favor de una antropología realista en sí misma y en su relación con la naturaleza, la antropología que supondría una contribución sustancial al constitucionalismo latinoamericano, no solo desde luego al colombiano, en beneficio de indígenas como de no indígenas.

Referencias

Ávila, R. (2009), "Los retos de la exigibilidad de los derechos del buen vivir en el derecho ecuatoriano", en Courtis, C. y Ávila, R. (Eds.), *La protección judicial de los derechos sociales*, pp. 543-575, Quito, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

Buitrón, R. (2009), "Derecho humano al agua en el Ecuador", en Programa Andino de Derechos Humanos (Comp.), *¿Estado constitucional de derechos? Informe sobre derechos humanos. Ecuador*, pp. 139-162, Quito, Abya Yala.

Clavero, B. (2004), "Guaca constitucional. La historia como yacimiento del derecho", en *Istor. Revista de Historia Internacional*, Año IV, No. 16, pp. 166-194.

Clavero, B. (2008), *Geografía jurídica de América Latina. Pueblos indígenas entre Constituciones mestizas*, México, Siglo xxi.

Clavero, B. (2010a), *Instrumentos internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas: Declaración de Naciones Unidas y Convenio de la Organización Internacional del Trabajo*, disponible en http://clavero.derechosindigenas.org/wp-content/uploads/2008/06/prologo-articulo-instrumentos.pdf, consultado el 10 de abril de 2012.

Clavero, B. (2010b), "Estado plurinacional. Aproximación a un nuevo paradigma constitucional americano", en Rojas, R. (Ed.), *La tradición constitucional en América Latina*, México, Mimeo.

Clavero, B. (2010c), "Apunte para la ubicación de la Constitución de Bolivia", en *Revista Española de Derecho Constitucional*, No. 89, pp. 195-217.

Clavero, B. (2011), "Nación y naciones en Colombia entre Constitución, Concordato y un Convenio, 1810-2010", en *Revista de Historia del Derecho*, No. 41, pp. 79-137.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2010), *Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales. Normas y Jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos*, disponible en http://cidh.org/

countryrep/TierrasIndigenas2009/Tierras-Ancestrales.ESP.pdf, consultado el 10 de abril de 2012.

Mamani, C. y Clavero, B. (2010), *Estudio sobre la necesidad de reconocer y respetar los derechos de la Madre Tierra*, Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas, disponible en http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/E.C.19.2010.4%20ES.pdf, consultado el 10 de abril de 2012.

Quinche, M. (2009), "El control de convencionalidad y el sistema colombiano", en *Revista Iberoamericana de Derecho Procesal Constitucional*, No. 12, pp. 163-190.

Quinche, M. (2010), *Derecho Constitucional Colombiano. De la Carta de 1991 y sus reformas*, (4a. ed.), Bogotá Doctrina y Ley, pp. 84-85.

Quinche, M. (en prensa), *Derecho Constitucional Colombiano*.

Sánchez, E. (2010), *Justicia y pueblos indígenas de Colombia. La tutela como medio para la construcción del entendimiento intercultural*, (3a. ed.), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-Instituto Gerardo Molina.

Turner, A. (2008), *El derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas de Panamá*, Panamá, Universidad de Panamá.

Valiente, A. (Ed.), (2002), *Derechos de los pueblos indígenas de Panamá*, Ciudad de Panamá, Organización Internacional del Trabajo-Centro de Asistencia Legal Popular.

De la fuerza destituyente al poder constituyente: alcances de las transformaciones constitucionales en Ecuador y Bolivia

Marco Aparicio Wilhelmi*

1. Continuidad colonial y descolonización en América Latina

En septiembre de 2007 la Asamblea General de Naciones Unidas aprobaba, tras más de veinte años de trabajos, la Declaración sobre Derechos de los Pueblos Indígenas. En su Artículo 3, seguramente el más debatido y una de las principales razones de la mencionada demora, se establece que: "Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural".

Salta a la vista que se trata de una reiteración, con el mero añadido del adjetivo "indígenas" al sujeto del derecho, los "pueblos", del Artículo 1 de los pactos internacionales de derechos civiles y políticos y de derechos económicos, sociales y culturales (1966). Como es sabido, la aplicabilidad de tal primer precepto quiso ser restringida a los pueblos que aún se encontraban bajo una relación de dominación colonial (a partir de una doctrina conocida por el nombre de "blue water" o "agua salada"). Se partía así de un presupuesto claro: la efectividad de los derechos humanos solo puede llegar a asentarse en sociedades no sometidas por relaciones coloniales (abiertamente, se entiende).

* Profesor e investigador sobre los derechos de los pueblos indígenas en varias regiones del mundo. Activista y abogado a cargo de causas relacionadas con casos indígenas en distintos países. Su institución de base es la Universidad de Girona, en Cataluña.

Pues bien, que la Declaración de 2007 opte por recoger dicho presupuesto más de cuarenta años después implica su actualización al contexto en que subsisten pueblos indígenas. De esta manera, se denuncia la pervivencia del colonialismo y no solo externo, sino también interno, como realidad que atraviesan los Estados formalmente descolonizados. En otras palabras: la Declaración refuerza la comprensión de los derechos humanos a partir de la relación entre lo colectivo y lo individual reafirmando que mientras haya situaciones de dominación de unos pueblos sobre otros, la vigencia de los derechos tanto colectivos como individuales se hallará en permanente y grave cuestionamiento.

Y es en este punto donde quiere situarse el arranque del presente texto: en la comprensión de los recientes procesos constituyentes latinoamericanos, en especial el ecuatoriano y el boliviano, enclave de movimientos de ruptura de las continuidades coloniales, de procesos descolonizadores.

En la consolidación de las condiciones de los procesos de ruptura debe subrayarse el peso de las movilizaciones indígenas, cuyas reivindicaciones y protagonismo político no han dejado de reforzarse en América Latina, en términos generales, desde la década del setenta hasta la actualidad. De todos modos, el horizonte descolonizador no se queda en el ámbito de la dominación cultural o *civilizatoria* de la sociedad dominante respecto los pueblos indígenas: la impugnación de las distintas formas de exclusión y desigualdad se ha tejido desde distintos sectores que han logrado, en parte, converger en un frente común contra el conjunto de políticas neoliberales desplegadas durante la década del noventa y los regímenes políticos que las han llevado a cabo.

En efecto, no pueden entenderse los procesos constituyentes de Ecuador y Bolivia sin atender al modo en que de manera previa distintos movimientos sociales (rurales y urbanos; sindicales y comunitarios; vecinales y sectoriales; de mujeres urbanas y de mujeres campesinas e indígenas; ambientalistas; etc.) lograron erigirse en *fuerzas destituyentes*.

2. La impugnación desde abajo del modelo neoliberal: las fuerzas destituyentes

Las medidas dirigidas a preparar la “pista de aterrizaje” para la inversión privada transnacional en los distintos países *periféricos*, esto eso, la drástica reducción de la inversión pública, las privatizaciones y los recortes en materia de derechos laborales, agrarios y ambientales allí donde alguna vez se llegaron a reconocer,

enseguida dejaron sentir sus efectos más drásticos en las mayorías sociales de los distintos Estados latinoamericanos.

Las instrucciones provenientes del Consenso de Washington, concienzudamente impulsadas por el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y los acuerdos comerciales *negociados* por parte de los Estados Unidos de América y la Unión Europea, en lugar de provocar un crecimiento económico sostenido cuyos efectos llegaran a la población gracias al denominado "efecto rebalse", pronto fueron vividas como herramientas de expolio, empobrecimiento y destrucción ambiental.

Los beneficios económicos surgidos de los procesos de contrarreforma agraria (mercantilización y latifundización de tierras para el despliegue de la agroindustria), de la expansión de la actividad minera y petrolera, de las patentes y la biopiratería, de la industrialización maquiladora o de la privatización de servicios otrora públicos como el agua, la electricidad o las comunicaciones, cayeron en manos del capital transnacional, con un cierto rebalse para las reducidas élites locales (económicas y políticas) encargadas de asegurar las condiciones de reproducción del modelo.

Por poner un ejemplo, las regalías que deben pagar las empresas extractivas por la actividad minera en países como Guatemala —que son comunes al resto de países— se han cifrado en un 1% del total de sus ventas. Muy recientemente, en enero de 2012, se han aumentado hasta un 5%, en el marco de un convenio, no una reforma legal y mucho menos constitucional, revisable (a la baja) en caso de disminución en el precio del oro en el mercado internacional.

La emigración, salida biográfica a un conflicto sistémico, sirvió en algunos casos y durante algún tiempo como válvula de escape o tabla de salvamento. El discurso securitario y los mecanismos de control social fueron intensificando su protagonismo a medida que aumentaba el volumen de la protesta. Pero la capacidad de contención en manos del Estado en su labor de gestión del conflicto dentro de unos márgenes funcionales se fue agotando a medida que el modelo, en su insaciable voracidad, en lugar de reorientar su camino optó por seguir devorando más y más víctimas.

La maquinaria discursiva intensificó entonces el trazado de los márgenes de lo posible, de los horizontes de sentido, del fin de la historia. En el continente proliferaron los esfuerzos por demonizar las alternativas, tanto externas (primero Cuba, después Venezuela) como internas (a partir del imaginario racista, clasista y patriarcal).

Ante la proliferación de los conflictos, el modelo económico fue replegándose en regímenes políticos cada vez más excluyentes, reproduciendo un juego de insustancial alternancia de partidos tradicionales en el mejor de los casos. En este contexto, la impugnación que se fue gestando tenía que ir más allá de denunciar una crisis de representación dentro de sistemas partitocráticos: la impugnación devino multiforme, de hondas raíces y de largo alcance.

La insuficiencia, por calculada contención o por falta de puesta en práctica, de las diferentes reformas constitucionales que tuvieron lugar en la década del noventa, no hizo más que acrecentar la dimensión destituyente de los procesos de movilización. En efecto, movimientos vecinales, indígenas, afrodescendientes y campesinos, de mujeres, de estudiantes y ecologistas fueron dando forma a una auténtica fuerza deslegitimadora, destituyente. Basta con repasar la cronología de sucesos que llevaron a las victorias electorales de Rafael Correa en Ecuador y Evo Morales en Bolivia para darse cuenta de que no se trata de un episodio de alternancia en el poder. En el caso de Ecuador, con una especial impronta de las movilizaciones indígenas protagonizadas por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), que lograría, junto con otras alianzas, derrocar a tres presidentes (Abdalá Bucaram en 1997; Jamil Mahuad en 2000 y Lucio Gutiérrez en 2005).

En el caso de Bolivia, con los hitos de la "Guerra del Agua" en 2000, frente a la privatización de la gestión del agua en Cochabamba, que puso de manifiesto tanto la capacidad de protesta como de organización y autotutela de los derechos por parte de la población y la "Guerra del Gas" en 2003, que a partir de la reacción popular por la privatización de los recursos hidrocarburíferos gestó una confrontación social generalizada que llegó a asfixiar los conductos vigentes de legitimación del aparato estatal.

Ambos conflictos son interesantes muestras de reacción popular frente a prácticas neocoloniales. En el caso del acceso al agua, durante el gobierno del general y exdictador Hugo Banzer (1997-2001) se entregó a la empresa norteamericana Bechtel la gestión de las aguas de buena parte del valle de Cochabamba, uno de los más productivos del país. Casi la totalidad de sectores sociales responderían de manera unitaria en la Coordinadora de Defensa del Agua y la Vida, dando inicio al llamado "ciclo rebelde" que conduciría al proceso constituyente de 2006-2008. La Guerra del Gas se produce a partir de la reacción popular generada por el anuncio del presidente Sánchez de Lozada respecto a que un consorcio de empresas transnacionales (British Gas, British Petroleum

y Repsol-YPF) iba a encargarse de llevar gas licuado a México y Estados Unidos por medio de un puerto chileno. El negocio era redondo: se calcula que solo 1 de cada 24 dólares de beneficios se iba a quedar en Bolivia.

Por su particularidad, merece mención aparte el modo en que se gestó el proceso que llevó a la Constitución colombiana de 1991. A finales de la década del ochenta Colombia vivía un contexto económico y político semejante al resto de países latinoamericanos, al que debe sumarse la violencia más extrema y continua, siendo el asesinato del candidato presidencial Luis Carlos Galán el punto culminante de una oleada de asesinatos que en 1989 situó el número de víctimas en 17.000. Meses después sería asesinado Bernardo Jaramillo, líder del partido político Unión Patriótica. La reacción social de rechazo a la violencia, la corrupción, la complicidad y el colapso de las instituciones políticas fue protagonizada por un movimiento estudiantil llamado "Todavía podemos salvar Colombia", que pronto lograría incluir a amplios sectores sociales e intelectuales en un debate con miras regeneracionistas. Entre los ejes del debate, junto con el rechazo a la violencia, se cifraba la convocatoria de un plebiscito para la aprobación de reformas constitucionales.

A partir de ahí se gestó la campaña conocida como la "Séptima Papeleta", que consistió en promover que se depositara un voto adicional en las elecciones parlamentarias y municipales de marzo de 1990 por medio del cual la ciudadanía se pronunciase en favor o en contra de la convocatoria de una Asamblea Constituyente. Debe subrayarse que esta séptima papeleta era depositada por iniciativa propia de electores y electoras, al margen de las previsiones constitucionales y de la legalidad electoral vigente. Un recuento informal, articulado por el propio movimiento social, cifró en más de dos millones los votos a favor de la propuesta, lo que forzó al Gobierno de Virgilio Barco a aceptar la fórmula de séptima papeleta para las elecciones presidenciales a celebrar el 27 de mayo de 1990.

En esta convocatoria un 86% de votantes se pronunciaron a favor de la convocatoria de una Asamblea Nacional Constituyente, decisión recogida en un decreto del nuevo presidente, César Gaviria, por medio del cual convocaba a la ciudadanía el 9 de diciembre para elegir setenta constituyentes para modificar la Constitución vigente, a partir de unos ejes fijados en el mismo Decreto. La Corte Suprema de Justicia declaró constitucional el proceso —que abría una posibilidad no prevista por la Constitución vigente—, considerándolo como manifestación legítima del pueblo como constituyente primario. Seguidamen-

te, se rechazó que se limitaran los temas a abordar por dicha Asamblea que, en consecuencia, devino plenipotenciaria.

3. Procesos constituyentes con horizonte transformador

3.1. Reformas blandas y proyecto neoliberal

Como se ha mencionado, en procesos anteriores los cambios constitucionales operados supusieron, a la postre, intentos de relegitimación del régimen político para seguir profundizando el vaciamiento del Estado en el camino de desarrollo del modelo neoliberal. En esta categoría podríamos incluir algunos de los ejemplos más avanzados de constitucionalismo garantista, como la Constitución colombiana de 1991 o la ecuatoriana de 1998.

La Constitución Política de Colombia de 1991 define al estado como "Estado social de derecho, organizado en forma de República [...] democrática, participativa y pluralista" e incorpora un nutrido listado de derechos económicos, sociales y culturales (Artículos 42 a 77) junto con derechos colectivos y del ambiente y la constitucionalización de entidades territoriales indígenas. Frente a tales previsiones, durante los primeros años de la década del noventa (1990-1994) el Gobierno de César Gaviria puso en marcha con firmeza un programa de "apertura económica", esto es, de realización del proyecto económico neoliberal, que desplazó por completo el desarrollo normativo necesario para dar efectividad a dicha forma de Estado y a tales derechos económicos, sociales y culturales. La misma senda, en términos generales, ha sido proseguida por los Gobiernos posteriores. Así, muchos de los avances sociales registrados en Colombia a día de hoy se han conseguido mediante las resoluciones de la Corte Constitucional, cuya jurisprudencia, especialmente la de la primera mitad de la década del noventa, constituye un referente de dogmática crítica constitucional.

El caso de la Constitución ecuatoriana de 1998 resulta también paradigmático. Su elaboración, caracterizada por numerosas irregularidades (su aprobación tuvo lugar en un cuartel militar) se produjo desde el control de los partidos tradicionales y básicamente como intento de freno a la movilización popular (que logró derrocar al presidente Abdalá Bucaram). Esta intención puede verse en el resultado: la parte dogmática, la referida a los principios y derechos, recoge importantes novedades en materia de derechos especiales de sujetos en situación de vulnerabilidad, mientras en la parte orgánica brilla la ausencia de mecanismos institucionales para el cumplimiento de tales derechos.

Las razones aparecen diáfanas: el modelo económico que se constitucionaliza apenas maquilla la consolidación del proyecto neoliberal como principal objetivo. Aunque se parte de una "economía social de mercado" (Artículo 244) y se menciona la concurrencia de los sectores público y privado en la economía, así como la posibilidad de crear empresas mixtas, comunitarias y de autogestión (Artículo 245), se señala que "las actividades empresariales pública y privada recibirán el mismo tratamiento legal" (Artículo 244) y se abandona el concepto de "áreas de explotación reservadas al Estado" previsto en la Constitución de 1979. Por otra parte, se abre al sector privado, sin obstáculos, la explotación de los recursos del subsuelo, servicios de agua potable y riego, energía eléctrica, comunicaciones y empresas estratégicas. Resulta paradigmático el modo en que se garantizan las prestaciones de seguridad social: "La seguridad social será deber del Estado y derecho irrenunciable de todos sus habitantes. Se prestará con la participación de los sectores público y privado, de conformidad con la ley" (Artículo 55).

Más allá del caso ecuatoriano, podemos ver en el conjunto de reformas constitucionales abordadas en la década del noventa en América Latina un patrón común que bien puede ejemplificarse en el modo en que se dio forma al denominado "constitucionalismo multicultural". Casi la totalidad de textos constitucionales latinoamericanos incorporaron, entre 1987 y 2006, referencias al carácter multicultural o multiétnico de la "sociedad nacional" y reconocimientos más o menos amplios de derechos especiales para los integrantes de los pueblos indígenas. Ahora bien, el reconocimiento de la pluralidad no ha conllevado una transformación pluralista de la organización institucional y de los modos de producción jurídica quedando lejos la superación de la disociación entre la realidad formal (un Estado nacional basado en una sociedad homogénea) y fáctica (una sociedad pluricultural y un pluralismo político y jurídico).

En efecto, es común a los textos constitucionales que el reconocimiento de la presencia de los pueblos o comunidades indígenas y afrodescendientes allí donde se realiza no comporte en rigor el aseguramiento normativo de una determinada posición jurídica, de unos determinados derechos colectivos. Hay reconocimiento de la existencia indígena y de su peculiar identidad, pero la efectividad de los derechos anunciados depende casi íntegramente de una posterior creación normativa de instituciones estatales de orden monocultural, reguladas en sus funciones y representatividad de espaldas a la declarada pluralidad cultural.

Por otra parte, todos los textos incluyen una "cláusula de freno" al reconocimiento de los derechos indígenas: el principio de no contradicción con "los derechos y libertades reconocidos en la Constitución", "los derechos humanos" o incluso en algunos casos, una referencia genérica a "la Constitución y las leyes" que pone en cuestión la constitucionalidad misma de los derechos indígenas reconocidos.

En resumen: los derechos colectivos indígenas no son reconocidos como auténticos derechos subjetivos, sino que se articulan como concesión del poder político al ejercicio de un cierto grado de autonomía grupal, basada en el respeto de determinadas manifestaciones de la propia cultura (idioma, costumbres, tradiciones o formas de organización social, etc. a menudo configuradas semánticamente como "derechos") siempre sometidas a la cláusula de no contradicción con los derechos liberales individuales.

De este modo, el principio de igualdad jurídica formal sigue erigiéndose, de modo constante desde los tiempos de la formación de los Estados nacionales en América Latina, en principal instrumento de un Derecho, el estatal, considerado como instancia neutra (haciendo caso omiso de la relación de fuerzas subyacentes) que delimita el espacio pluricultural de convivencia.

La debilidad, cuando no la desconstitucionalización misma, de los derechos indígenas resulta equivalente a la de otros derechos, políticos, sociales y ambientales, que de un modo u otro pudieron llegar a incorporarse en las distintas reformas constitucionales. Una debilidad que, como se indicó en el caso de la Constitución ecuatoriana de 1998, contrasta abiertamente con el avance de las regulaciones (tanto estatales como internacionales) de liberalización económica, mercantilización de los recursos naturales y, en general, protección de los intereses del gran capital, a partir de un conjunto de mecanismos jurídicos ejecutivos, tendencialmente absolutos.

Se evidencia así la más que limitada eficacia de los instrumentos garantistas y el carácter vacío, cuando no contraproducente, de las reformas blandas o ajustes coyunturales. El contraste entre las expectativas creadas por tales textos constitucionales y la poca entidad de los cambios realmente consolidados se habría situado en el imaginario colectivo que a finales de la década del noventa empezaría a empujar señalando con claridad el colapso del modelo existente y la necesidad de abrir un auténtico proceso constituyente para su superación.

3.2 Hacia un horizonte transformador

Lejos de lograr la desarticulación de la protesta, el contexto descrito alimentó la movilización hasta desembocar en Venezuela, Ecuador y Bolivia en la apertura de procesos constituyentes con horizonte transformador.

Aunque el presente texto opta por centrarse en los casos más recientes, el ecuatoriano y el boliviano, la mención del proceso venezolano se hace ineludible, tanto por su papel precursor como por la impronta política y económica que ha dejado el proyecto bolivariano en la región, generadora de condiciones necesarias para hacer frente a las amenazas e intentos de bloqueo gestados tanto desde las oligarquías internas como desde los centros de poder externos.

En los tres casos el inicio de tales procesos se halla en la victoria electoral de nuevas fuerzas políticas que rompían el mapa de los partidos tradicionales, esto es, de acuerdo con las reglas de juego vigentes, lo que certificaba una derrota aún más evidente de tales regímenes. Así es, se trata de plataformas o espacios de encuentro de organizaciones, movimientos antes que estructuras partidistas clásicas, al menos en sus inicios. En el caso de Venezuela, el actual presidente, Hugo Chávez, ganó las elecciones de 1998 con el Movimiento V República, apoyado por distintos sectores de la izquierda (articulados en torno al Polo Patriótico); en Ecuador, Rafael Correa se presentó con el Movimiento por una Patria Altiva y Soberana (Movimiento PAIS) y Evo Morales, en Bolivia, lo hizo con el Movimiento al Socialismo (MAS).

También de manera coincidente, la victoria electoral se gestó a partir de la promesa de cambios sustanciales en el sistema político y en el modelo económico, de manera que en los referendos convocados tanto para abrir la convocatoria de elecciones para una Asamblea Constituyente, como para aprobar las Constituciones derivadas de dichos procesos, las mayorías obtenidas fueron contundentes. En el caso de Venezuela, un 92% de los votantes respaldaron la iniciativa constituyente y un 71% el texto finalmente aprobado (eso sí, con una participación que no llegó a 45%); en Ecuador, un 81,7% de votantes dio el visto bueno a la Asamblea Constituyente y un 63% aprobó el texto constitucional (con una participación de más de 75%); en Bolivia, donde el sistema vigente preveía la posibilidad de convocar una Asamblea Constituyente, el texto constitucional fue refrendado con 61% de los votos, con una participación de 90% del censo.

En los tres casos la apertura del proceso constituyente resultaba esencial no solo para reformular el pacto político incluyendo protagonistas cuyas voces habían sido largamente silenciadas, sino para tratar de desactivar el entramado

judicial y electoral que había ayudado a edificar y mantener las dinámicas excluyentes y elitistas propias de los regímenes anteriores.

Situadas así las condiciones de partida y salvando la restricción que cualquier fórmula representativa genera, las Asambleas Constituyentes de los tres países alcanzaron unas cotas de participación que difícilmente otro proceso anterior habría logrado. Pese a la importante mayoría que en las tres Asambleas lograron obtener los movimientos políticos que habían impulsado el proceso, o quizás por ello, dado su carácter abierto y heterogéneo —y hasta cierto punto desestructurado—, se consiguió una muy considerable inclusión en los debates constituyentes de propuestas impulsadas desde fuera de la Asamblea, desde abajo, por los propios movimientos sociales.

Quizás donde mejor se comprueba el alcance de la participación es en el propio texto constitucional resultante y especialmente en aspectos como el conjunto de derechos plasmados, que parte de la existencia de nuevos sujetos con necesidades específicas o en la inclusión de distintos protagonistas y de diferentes escalas dentro del modelo económico o en las formas de participación y de control social que dan forma a democracias ya no meramente representativas (o, mejor dicho, delegativas). Dicha impronta popular y movimientista puede rastrearse en el lenguaje empleado, cuyas muestras de sencillez, junto con el carácter extenso y en ocasiones reiterativo o en exceso reglamentario del texto, evocan la idea de que se trataría de Constituciones "sin padres" (Martínez, 2008), esto es, no destiladas a partir de la alquimia de expertos designados por los partidos políticos. Se marcaría así el contraste con otros modelos tanto más precisos desde el punto de vista de la técnica legislativa cuanto más excluyentes de la participación ciudadana.

4. El discurso de los derechos y de los sujetos

Sin duda alguna los derechos constitucionales, esto es, aquellos que jurídicamente se alzan como contenidos mínimos inatacables por las coyunturales mayorías políticas que puedan sucederse, nos remiten a los sujetos del proceso constituyente. Y en función de qué derechos se reconozcan, qué garantías y qué diseño institucional para su efectiva concreción, sabremos no solo qué sujetos participan del pacto político que toda Constitución supone sino también su mayor o menor centralidad.

Las vigentes Constituciones ecuatoriana (2008) y boliviana (2009) nos hablan, por medio de sus derechos, del protagonismo de colectivos hasta ahora

excluidos o subordinados, acallados. Ambas otorgan un extraordinario peso a los derechos. En el caso del texto ecuatoriano, los Títulos II y III que recogen los derechos y sus garantías, comprenden 85 artículos, casi la quinta parte del total. En el caso de Bolivia, su Título II, dedicado a los derechos fundamentales, se extiende del Artículo 13 al 107 y, si le sumamos las garantías, nos lleva hasta el Artículo 140, lo que implica más de una cuarta parte del texto constitucional en su conjunto.

Pero el protagonismo no solo es numérico. Se trata de una centralidad fundamentada en la osadía con la que se asume no un mero listado de derechos sino un renovador discurso de los derechos, que deja atrás el verso dominante que ha llevado a su desustancialización, a la pérdida de su capacidad de confrontación y de cambio. Los textos que comentamos reivindican el Derecho Constitucional como derecho axiológicamente comprometido y no a partir de genéricos valores o principios consagrados de manera más o menos simbólica o difusa, sino por medio de un prolijo listado de derechos, de un completo sistema de garantías y de un rico programa de intervención del Estado en las condiciones que posibilitan la efectividad de tales derechos.

Sirva como ejemplo del alcance de tales garantías las acciones que, en ambos textos, permiten reaccionar ante la omisión o incumplimiento de obligaciones constitucionales. En el caso de Ecuador, la *acción de incumplimiento* permite acudir a la Corte Constitucional para "garantizar la aplicación de las normas que integran el sistema jurídico [...] cuando la norma o decisión cuyo cumplimiento se persigue contenga una obligación de hacer o no hacer clara, expresa y exigible" (Artículo 93). En el caso de Bolivia, la *acción de cumplimiento* "procederá en caso de incumplimiento [...] con el objeto de garantizar la ejecución de la norma omitida" (Artículo 134).

Autores como Roberto Gargarella han advertido de los riesgos de una apuesta de derechos "inflacionista" dado que:

> [...] será difícil, e incluso imposible, satisfacer muchos de los que se incorporaron en las nuevas Constituciones. [Tales riesgos no deben conducirnos] a descalificar de manera automática la operación de expandir el apartado de los derechos [ya que ejemplos] de Constituciones austeras como la norteamericana o, en Latinoamérica, la de Chile vienen de la mano de una práctica —judicial, en particular— muy hostil frente a los derechos sociales, culturales o económicos, en general. Ocurre que cuando los jueces no en-

> cuentran un respaldo escrito para esos derechos nuevos —es decir, cuando la Constitución no menciona el derecho a la salud o los nuevos derechos de los indígenas—, tienden a actuar como si esos derechos no existieran en absoluto (Gargarella, 2010).

Pero más allá de esa riqueza, destaca por encima de todo la diversidad de sujetos. En el caso ecuatoriano y, aunque en menor medida, en el boliviano los derechos son referidos no solo a las personas individualmente consideradas, sino a la dimensión colectiva de los derechos (Artículos 10 y 11), sin perjuicio de la existencia de un capítulo específico que contiene los derechos de "las comunidades, pueblos y nacionalidades" en el caso de Ecuador y de las "Naciones y pueblos indígena originario campesinos" en el texto boliviano. Por otro lado, se dedica un espacio a sujetos que merecen una atención prioritaria, entre los que se encuentran las personas adultas mayores, jóvenes, niñas, niños y adolescentes, mujeres embarazadas, migrantes, personas con discapacidad o personas privadas de libertad.

Por otra parte, se incorporan derechos esenciales para la vida de los que apenas existían referentes normativos, como el derecho al agua o el derecho al hábitat. De manera muy señalada, se incluyen derechos ambientales que en el caso ecuatoriano sitúan como sujeto a la *naturaleza* misma. Esta decisión rompe con los esquemas más dogmáticos y conservadores en materia de titularidad de derechos, pues la entiende más allá de los seres humanos, abriendo nuevas perspectivas sobre la concepción misma, la función y el alcance de los derechos.

El protagonismo de los derechos se manifiesta con claridad en el modo en que se reconocen, la sistemática empleada y los principios de aplicación. En ambos casos se consagra la igualdad jerárquica entre todos los derechos constitucionales y se recoge un mismo conjunto de garantías que les otorga igual aplicabilidad y *justiciabilidad*. En el caso ecuatoriano se rechaza abiertamente la denominación propia de la tradición liberal que distingue entre derechos civiles, políticos y sociales para diferenciar, con meros efectos expositivos, entre derechos del buen vivir, de libertad, de participación o de protección, entre otros. En el caso boliviano se prefiere remarcar, al menos nominalmente, la centralidad de unos derechos reconocidos en primer término bajo el rótulo de "derechos fundamentales". Pero la diferencia con los predicados propios del viejo constitucionalismo europeo es evidente: la fundamentalidad (nominal) recoge aquí necesidades básicas amenazadas de las clases populares, de la población en

su conjunto: vida e integridad física, psicológica y sexual; agua y alimentación; educación; salud, hábitat y vivienda; acceso universal a los servicios básicos (alcantarillado, electricidad, gas, etc.).

En definitiva: como respuesta a una activación desde abajo del poder constituyente, las Constituciones recogen las aspiraciones y necesidades amenazadas de colectivos hasta entonces drásticamente subrepresentados en los espacios de decisión política, cuando no simplemente ausentes. O lo que es lo mismo, se reduce el volumen de la voz de las élites económico-políticas tradicionales que habían dominado los procesos de producción material y formal de las Constituciones a lo largo de la historia.

Se consolida así una de las características esenciales de lo que se ha venido a llamar "nuevo constitucionalismo latinoamericano", cuyas normas, además de definir procedimientos, optan por condicionar materialmente lo que los poderes públicos y privados deben hacer o dejar de hacer. Con ello se busca una voluntad de democratización material, real y efectiva de la sociedad. Salta a la vista el rechazo de las visiones más procesuales del principio democrático y del Derecho Constitucional: aquellas que sitúan en el centro del debate los procedimientos para la toma de decisiones, olvidándose de las condiciones materiales que deben garantizar la participación verdaderamente plural.

La "materialización" del constitucionalismo se enfrentaría a las tendencias cada vez más intensas que potencian la procedimentalización del Derecho en el marco de los dictados del proyecto neoliberal, es decir, la reducción del mismo y, con ella, del propio Estado al papel de garante de un espacio, de formas o procedimientos de negociación privada entre grupos de intereses.

5. Justicia social, justicia cultural y justicia ambiental

5.1. Justicia social

Uno de los aspectos más sobresalientes de las Constituciones ecuatoriana y boliviana es que, junto con una decidida apuesta por los mecanismos de redistribución socioeconómica, se otorga una centralidad determinante a las cuestiones indígena y ambiental.

En el plano redistributivo, lo primero que hay que destacar es que tales mecanismos se conciben centrados tanto en la constitucionalización, firme, garantista, de los derechos sociales, como en las medidas para asegurar una redistribución no solo de final de proceso (mediante impuestos y servicios sociales) sino en origen,

esto es, insertas en el modelo económico. Coincidiendo en buena medida con las previsiones de la Constitución venezolana de 1999, los textos ecuatoriano y boliviano prevén un modelo de tipo social (y "comunitario", en Bolivia y "solidario", en Ecuador) que incluye distintas formas de organización económica: pública, privada, mixta, social cooperativa y popular (comunitaria, en el caso boliviano), que tendrá como objetivo en todas sus dimensiones "promover la democracia económica y el logro de la soberanía alimentaria" (Artículo 309.4 de la Constitución boliviana).

La propiedad, en consonancia con el modelo económico plural, se reconoce en sus distintas formas (pública, privada, cooperativa, comunitaria y mixta), sujetas a la función social (y ambiental, en el caso ecuatoriano).

Se determina un freno explícito a la concentración o acaparamiento de factores productivos, así como la erradicación del monopolio y oligopolio privados. En ambos casos, además, se excluye la concentración de la tierra y el latifundio. En el caso de Bolivia, sin embargo, la prohibición constitucional se limita a superficies mayores de 5.000 hectáreas y sin que pueda tener efectos retroactivos. Se trata de una de las modificaciones introducidas en octubre de 2008 al texto inicialmente aprobado, fruto de las negociaciones entre el Gobierno y la oposición con el objetivo de superar el bloqueo a la conclusión del proceso constituyente. En esta línea el texto boliviano consagra un mandato específico para el fortalecimiento de la economía de pequeña escala, de pequeños productores y de la economía familiar y comunitaria (Artículo 405.4).

Por otra parte, se prohíbe de manera explícita la privatización del agua, que en el caso boliviano alcanza a la concesión del servicio del agua y alcantarillado, además del servicio público de salud y de seguridad social (Artículos 20, 38 y 45).

Por último, se disponen amplias funciones de intervención del Estado en la economía que le permiten, por ejemplo, en el caso de Bolivia:

> Artículo 316.1. […] conducir el proceso de planificación económica y social, con participación y consulta ciudadana […].
> Artículo 316.8. […] determinar el monopolio estatal de las actividades productivas y comerciales que se consideren imprescindibles en caso de necesidad pública.

El texto ecuatoriano, por su parte, reserva al Estado:

> Artículo 315. […] el derecho de administrar, regular, controlar y gestionar los sectores estratégicos [que son aquellos] que por su trascendencia y magnitud tienen decisiva influencia económica, social, política o ambiental, [como] la energía en todas sus formas, las telecomunicaciones, los recursos naturales no renovables, el transporte y refinación de hidrocarburos, la biodiversidad y el patrimonio genético, el espectro radioeléctrico y demás que determine la ley.

Igualmente relevante es la previsión según la cual "se prohíbe la estatización de deudas privadas" (Artículo 290.7).

5.2. Justicia cultural

Como es sabido, dentro del conjunto de organizaciones sociales que empujan los procesos constituyentes ecuatoriano y boliviano resulta indudable el peso de las organizaciones indígenas, como la CONAIE en Ecuador y sobre todo el Pacto de Unidad en Bolivia, presente en la Asamblea Constituyente por medio de algunos de sus miembros o dirigentes. Debe señalarse que el Pacto de Unidad no reunía solo a organizaciones indígenas, pues también era central el papel de otras de tipo sindical, por ejemplo, tanto CONAMAQ —para los pueblos del altiplano— como CIDOB —para los del Oriente o tierras bajas— tuvieron un peso determinante.

La impronta de dicho empuje, de dicha presencia, es evidente. La Constitución boliviana establece en su Artículo 1 la forma de Estado en los siguientes términos:

> Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.

Su Artículo 2 precisa cuál es el sustento de la pluralidad prescrita:

> Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus

> instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley.

Más adelante, en el Artículo 9.1, se establece entre los fines y funciones esenciales del Estado "constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales".

Prevé asimismo un capítulo específico de derechos indígenas "De las Naciones y pueblos indígena originario campesinos", según el enunciado constitucional, donde quedan recogidos los derechos vertebradores de su existencia y desarrollo como tales, en sintonía con los contenidos de la Declaración de Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos indígenas (2007). A modo de ejemplo, aparecen derechos como "a existir libremente" (Artículo 30.ii.1), "a su identidad cultural" (Artículo 30.II.2), "a la libre determinación y territorialidad" (Artículo 30.II.4) a la consulta previa "mediante procedimientos adecuados y en particular a través de sus instituciones, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles" (Artículo 30.ii.15), o "a la gestión territorial indígena autónoma" (Artículo 30.ii.17).

En parecidos términos se reconocen los derechos indígenas en el texto ecuatoriano, con un extenso listado en el que aunque no aparezca el derecho a la libre determinación sí se protegen sus tierras y territorios (Artículos 57.4 y 57.11), el derecho a la consulta previa (57.7 y 57.17), a desarrollar y aplicar su derecho propio (57.10) y a proteger y desarrollar sus conocimientos colectivos, ciencias, tecnologías y saberes ancestrales (57.12).

Uno de los aspectos centrales y en ambos casos derivados a un desarrollo posterior es el de la inserción del derecho de los pueblos indígenas a la autonomía en el régimen territorial del Estado. Para el texto boliviano, la libre determinación indígena originaria campesina "consiste en el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y los pueblos indígena originario campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias" (Artículo 289). En la Constitución ecuatoriana la previsión sobre la autonomía indígena se circunscribe a que se puedan "constituir circunscripciones territoriales para la preservación de su cultura" (Artículo 60), previsión más adelante concretada en la posibilidad de que tratándose de parroquias, cantones o provincias conformadas mayoritariamente por comunidades indígenas o afroecuatorianas se creen

"circunscripciones territoriales indígenas o afroecuatorianas, que ejercerán las competencias del gobierno territorial autónomo" (Artículo 257).

Otro de los aspectos clave en la realización de la justicia cultural es el reconocimiento del pluralismo jurídico y de la coexistencia de jurisdicciones. Como señala Boaventura de Sousa Santos:

> La simetría liberal moderna —todo el Estado es de derecho y todo derecho es del Estado— es una de las grandes innovaciones de la modernidad occidental. Es también una simetría muy problemática no solamente porque desconoce toda la diversidad de derechos no-estatales existentes en la sociedades, sino también porque afirma la autonomía del derecho en relación con lo político en el mismo proceso en que hace depender su validez del Estado (De Sousa, 2010).

Pues bien, las dos Constituciones que comentamos vendrían a romper este paradigma bajo el supuesto de que es posible conformar un sistema jurídico unitario pero no uniforme. Esa unidad es la que diseña el texto boliviano cuando regula la función judicial del Estado incorporando en ella la jurisdicción indígena, en pie de igualdad jerárquica, con la jurisdicción ordinaria y agroambiental (Artículo 179.II). En Ecuador, aunque no se opte por seguir separando la función judicial de la jurisdicción indígena, también se recoge la igualdad de jurisdicciones estableciendo que "El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas" en el marco de mecanismos de coordinación y cooperación con la jurisdicción ordinaria (Artículo 171). Dicha igualdad hace que la instancia encargada de revisar las decisiones de la jurisdicción indígena no sea en ningún caso la jurisdicción ordinaria, sino la constitucional, de ahí la importancia del modo en que se configuren sus funciones y la elección de sus miembros. Ciertamente se trata de un aspecto central que este texto no puede atender como se merece. Bastará por el momento con señalar que solo en el caso boliviano se asume explícitamente la necesidad de asegurar que el tribunal constitucional esté integrado por miembros "elegidos con criterios de plurinacionalidad, con representación del sistema ordinario y del sistema indígena originario campesino" (Artículo 197.I).

En definitiva, los textos analizados nos llevan a un horizonte de justicia cultural que tanto en el plano territorial como jurídico pondrían fin a la ficción de la uniformidad cultural del Estado, algo que ha disparado todas las alarmas

del soberanismo etnocéntrico anclado en la obsesión por el monismo político y jurídico.

5.3. Justicia ambiental

En el plano de la protección ambiental, el giro es contundente tanto desde un punto de vista cuantitativo, por los numerosos preceptos que la incorporan, como cualitativo, por el grado de protección que se le otorga y su carácter transversal. Sin duda es uno de los aspectos más relevantes y está llamado a marcar una tendencia en la evolución del constitucionalismo, no solo latinoamericano.

Por citar algunos ejemplos de dicha regulación, en el texto ecuatoriano se reconoce el derecho "a un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir" (Artículo 14). El mismo precepto declara de interés público "la preservación del ambiente, la conservación de los ecosistemas, la biodiversidad y la integridad del patrimonio genético del país, la prevención del daño ambiental y la recuperación de los espacios naturales degradados". A continuación se establece que el Estado promoverá las energías no contaminantes y de bajo impacto y que la soberanía energética "no se alcanzará en detrimento de la soberanía alimentaria, ni afectará el derecho al agua" (Artículo 15). El mismo precepto prohíbe el desarrollo o tenencia "de contaminantes orgánicos persistentes altamente tóxicos y organismos genéticamente modificados perjudiciales para la salud humana, o que atenten contra la soberanía alimentaria, o los ecosistemas".

Mención separada merece la innovadora apuesta por ampliar la titularidad de los derechos constitucionales a la naturaleza. El capítulo séptimo del Título II (Derechos) dedica sus Artículos 71 a 74 al reconocimiento de derechos de la naturaleza y a la concreción de obligaciones y mandatos a los poderes públicos. La novedad, la ruptura, es clara: los derechos de la naturaleza o de la Pacha Mama, como se afirma en el Artículo71, protegen a la naturaleza, no como medio para satisfacer los intereses de las personas, sino como valores propios, en sí mismos considerados. El cambio de perspectiva es evidente, aunque como hemos visto no se plantea de manera incompatible con la existencia de derechos ambientales, cuya titularidad corresponde a las personas.

En el caso boliviano, pese a que la cuestión medioambiental no adopta un protagonismo tan marcado como en el caso ecuatoriano, existen dos elementos que vendrían a asegurar un mayor impacto de las previsiones constitucionales adoptadas en la materia: a) el mayor alcance de los derechos de los pueblos indí-

genas y de su ubicación en el conjunto del Estado; b) la creación de una justicia especializada en materia agroambiental, cuya razón de ser es el de ofrecer una vía especializada con mayor énfasis garantista de los derechos agrarios y ambientales.

Ecuador y Bolivia son, de este modo, de los primeros países en reaccionar constitucionalmente ante el contexto mundial de crisis ecológica, situando en la agenda la comprensión de que hoy en día no puede haber justicia social sin justicia cultural y ambiental. Es en este vínculo donde seguramente se encuentra la mayor potencia de ambos textos constitucionales y, al mismo tiempo, su mayor debilidad. Existe en él una tensión de cuya resolución va a depender el grado de realización efectiva de las previsiones constitucionales en materia ambiental. La manera de entender las posibilidades de compatibilizar la generación de riqueza y su redistribución con la protección y recuperación medioambiental, está marcando y va a marcar el curso del desarrollo de dichos proyectos.

Efectivamente, no puede dejar de mencionarse que la articulación de los tres ejes, el social, el cultural y el ambiental, no está exento de dificultades. Por un lado, las dos Constituciones apuntan hacia un modelo de desarrollo distinto, basado en el *Buen vivir* (Constitución ecuatoriana) o *Vivir bien* (en el caso boliviano), conceptos traducidos de las nociones *sumak kawsay* (en quechua) y *suma qamaña* (en aimara). Tales propuestas apuntarían una manera distinta de entender la relación de los seres humanos con la naturaleza, no enfocada en el modelo productivista de crecimiento económico continuo, sino en una comprensión de equilibrio y respeto mutuo; el "vivir bien" de todos en lugar del "vivir mejor" de unos pocos.

Resulta evidente, en consecuencia, la tensión apuntada: la continuidad en la apuesta por un modelo extractivista basado, eso sí, en la recuperación del control estatal sobre los recursos del subsuelo, lleva al Estado a obtener mayores ingresos, a partir sobre todo del aumento de las regalías que deben pagar las empresas transnacionales y en menor medida, hasta el momento, del aprovechamiento directo por medio de empresas estatales o cooperativas. Ello ha permitido, en un contexto mundial de enorme alza de los precios de tales recursos, financiar programas sociales, esto es, una redistribución de riqueza que mejora las condiciones de vida de la población y que soslaya al mismo tiempo el debate de fondo sobre las concepciones del bienestar.

Salta a la vista la enorme dificultad que entraña cualquier propuesta de transición que permita pasar de una economía de base extractivista a un modelo "postdesarrollista" coherente con los principios del *Buen vivir* o *Vivir bien*. La

pugna entre la necesidad de dar respuesta a las demandas de justicia social y al mismo tiempo atender las exigencias de la justicia ambiental y cultural existe, pero seguramente la clave se halla en no entender ambos propósitos como elementos irreconciliables, sino como engranajes interdependientes en el marco de procesos de transformación que, si no son profundos, no serán.

6. Plurinacionalidad e interculturalidad como piezas de un paradigma constitucional descolonizador

Que las Constituciones ecuatoriana y boliviana suponen algo más que una nueva vuelta de tuerca en la fórmula del Estado constitucional monocultural ha quedado ya suficientemente argumentado. El viraje se produce a partir de nuevos derechos y mandatos a los poderes públicos y un reforzado esquema de garantías y, antes que ello, desde la reconfiguración de la forma del Estado, que se define como plurinacional e intercultural y que apuesta por el *Buen vivir*" (*sumak kawsay*, en kichwa) o el *Vivir bien* (*suma kamaña*, en aymara) como principios estructurantes de la convivencia.

La plurinacionalidad y la interculturalidad son principios que definen la forma del Estado según el Artículo 1 de los dos textos constitucionales. Este esquema sitúa como fundamento mismo de ambas Constituciones una concepción de justicia social que no se entiende si al mismo tiempo no es cultural y ambiental. Durante siglos, las dinámicas de desigualdad social se han entrelazado con distintas formas de exclusión cultural que han marginado o subordinado a los pueblos indígenas en los espacios de participación política y socioeconómica, en el marco de un modelo de desarrollo extractivista y depredador, insostenible ecológica, social y culturalmente. La respuesta se puede cifrar en lo que la Constitución boliviana ha querido incluir entre las funciones y fines esenciales del Estado: "constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales" (Artículo 9.1).

De manera sintética podemos señalar la dimensión de cada uno de los principios apuntados. La plurinacionalidad sería el concepto utilizado para superar la referencia a la pluriculturalidad, término común en los textos constitucionales latinoamericanos reformados a lo largo de la década del noventa del pasado siglo. Con ello se pretende asentar la dimensión política y prescriptiva del reconocimiento de la existencia de distintas culturas o grupos culturales. Frente a la comprensión descriptiva de la existencia de distintas culturas, propia del

constitucionalismo multicultural comentado anteriormente, la plurinacionalidad empujaría a transformaciones de las estructuras institucionales y jurídicas del Estado.

Para el caso boliviano, prueba de ello hallaríamos en la proclamación de la igual jerarquía de la jurisdicción indígena respecto de la ordinaria (Artículo 179. II) o de manera más global en el derecho de las "Naciones y pueblos indígena originario campesinos" a que "sus instituciones sean parte de la estructura general del Estado" (Artículo 30.ii.5).

Esa plurinacionalidad política y prescriptiva promueve el paso del multiculturalismo liberal (al estilo Kymlicka) a la interculturalidad, es decir, a la creación de espacios compartidos en los que el diálogo entre iguales pueda desembocar en la construcción de un *núcleo común* (Tapia, 2010), de una síntesis de perspectivas que son diversas pero que son capaces de encontrarse para fundamentar decisiones colectivas. En el caso boliviano, esta dimensión se manifestaría en la concepción de instituciones que se pretenden comunes, compartidas, como la Asamblea Legislativa Plurinacional o el Tribunal Constitucional Plurinacional, además de las experiencias locales de gobierno que, en sí mismas, incorporan formas interculturales, comunes, de decisión colectiva.

La Constitución boliviana precisa lo que a la diversidad cultural se refiere, ya desde su segundo precepto:

> Dada la existencia precolonial de las Naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley.

A partir de estos parámetros se puede concluir que las Constituciones ecuatoriana y boliviana son distintas de las reformas constitucionales anteriores, porque sus procesos constituyentes lo son. Incluso se podría decir que van más allá del paradigma ofrecido por el nuevo constitucionalismo latinoamericano para dibujar los contornos de una propuesta diferente, no centrada en la dimensión garantista de los derechos sino, a partir de ellos, en las condiciones de participación y diálogo de los distintos sujetos que conforman unas realidades social y culturalmente diversas.

No podemos hablar de un cambio total de paradigma, pero queda claro que aparecen en escena elementos de signo distinto, especialmente en el caso boliviano. Es en este texto donde aparece una previsión que en buena medida recoge, más allá de enunciados generales, el sentido de la nueva orientación. Se trata de uno de los derechos de los pueblos indígenas recogidos en el Artículo 30.ii, y no es el de libre determinación y territorialidad. En efecto, el derecho de libre determinación, pese a su teórico alcance, ha logrado ser encajado en la estructura monocorde del Estado liberal a partir de su comprensión limitada al plano de la autonomía local sin afectación de la lógica territorial de raíz colonial.

El derecho que vendría a anunciar un horizonte distinto es el referido "a que sus instituciones sean parte de la estructura general del Estado" (Artículo 30.II.5). Se trata de una previsión novedosa, trascendente por cuanto modifica la lógica de la contraposición Estado contra pueblos indígenas. Esta es la lógica en la que se mueve la dimensión garantista de los derechos, vistos como herramientas contramayoritarias, barreras en manos de los pueblos indígenas frente al poder de la sociedad dominante, articulado en el Estado y el Derecho estatal. Entendidos los pueblos indígenas y sus instituciones como parte del Estado, forzosamente se reconfigura la organización política que debe dar cabida a los distintos sujetos colectivos, llámese Estado si se quiere.

Es evidente que ese horizonte se encuentra apuntado y poco más (ni menos). Con ello queremos decir que hay una mezcla compleja de aspectos enraizados en la más pura tradición constitucional liberal con elementos de un constitucionalismo *dialógico* (Grijalva, 2008) descolonizado. Ofrece así un panorama de intensa promiscuidad: una amalgama de factores en tensión, donde se pretende —aunque no siempre se consiga— dar un uso contra-hegemónico de instrumentos políticos y conceptuales hegemónicos que, siguiendo a Boaventura de Sousa Santos implica "la apropiación creativa de las clases populares para sí de esos instrumentos a fin de hacer avanzar sus agendas políticas más allá del marco político-económico del Estado liberal y de la economía capitalista" (De Sousa, 2010). Podríamos hablar, siguiendo con De Sousa, de un constitucionalismo experimental y, seguramente, transicional.

En ese contexto transicional uno de los temas a debatir será el de las funciones o sentidos de los derechos. Así es: por mucho que se pueda hacer un uso contra-hegemónico de los derechos, transicional si se quiere, no puede olvidarse que estos tienden a garantizar la seguridad jurídica mediante la individualización de los sujetos, que pueden reivindicar su estatus jurídico en función de precisas

circunstancias que el Derecho se encarga de recoger y categorizar. Sin duda, la irrupción de los derechos colectivos, de titularidad y ejercicio colectivos, supone un cuestionamiento radical de ese efecto (o función) por lo que a la dimensión individual se refiere, de ahí el airado rechazo que han generado en la doctrina jurídica convencional.

Ahora bien, incluso los derechos colectivos no dejan de suponer una segmentación de sujetos que puede provocar una tendencia hacia la separación, hacia la construcción de *trincheras identitarias*[1] que buscan reforzar los elementos distintivos entre los grupos, antes que los compartidos. Esa separación, junto con la que generan los derechos individuales, en lugar de reforzar puede llegar a debilitar la capacidad de impugnación global de las condiciones (económicas, sociales, culturales) que generan exclusión y desigualdad entre grupos e individuos. Pero que no se malinterprete esta afirmación: no son las identidades las que generan la exclusión; es la exclusión la que refuerza la tendencia a subrayar las diferencias antes que las semejanzas, de acuerdo con las reglas de juego que el Estado impone por medio de su Derecho y de sus políticas públicas.

Desde esta perspectiva, los derechos, serían vistos como herramientas de distinción, de separación, que podrían acabar socavando las posibilidades de aunar fuerzas por parte de los colectivos en posición de menor poder frente a los sujetos con más poder. Ahora bien, no obstante lo anterior, lo que se propone no es rechazarlos sin más, sino entenderlos como elementos que si bien por sí solos no generan una transformación de las relaciones de dominación, sí pueden ser vistos como piezas útiles, necesarias incluso, para equilibrar las posiciones de negociación en que se hallan los distintos sujetos. Se trataría, en consecuencia, de no perder nunca de vista la dimensión política del conflicto y ello implica no dejarnos deslumbrar por el alcance del "deber ser" jurídico, del "deber ser" de los derechos aisladamente considerados.

Esa dimensión política del conflicto es de la que nos habla el proyecto de descolonización al que se ha hecho referencia. Un proyecto que requiere desvelar

[1] Bauman ha querido explicar la implicación entre la lucha por los derechos y el reforzamiento de la identidad grupal: para convertirse en un derecho, "es preciso que la diferencia sea compartida por un grupo o una categoría de individuos lo suficientemente numerosos y decididos como para que sea preciso contar con ellos [...]. [Ello] tiene como resultado una intensa construcción de comunidades [...], el cavar trinchera, el entrenar y armar unidades de asalto: impidiendo la entrada a los intrusos, pero también la salida a quienes están dentro [...]. Es por ello que el principio de derechos humanos actúa como un catalizador que desencadena la producción y autoperpetuación de la diferencia y los esfuerzos para construir una comunidad en torno a ella" (Bauman, 2003, p. 93).

y debilitar el paradigma de la modernidad colonial, con su dogma de crecimiento material ilimitado y su retórica anclada en la igualdad formal y los derechos individuales, en el marco de democracias representativas igualmente formales, desustancializadas.

En definitiva, el proyecto transformador que las Constituciones ecuatoriana y boliviana incluyen, con diferentes herramientas e intensidades, se asentaría en un modelo abierto, complejo, contradictorio, en tensión, que nos sitúa hoy en un terreno de debate tanto sobre el modo mismo de realización de la plurinacionalidad —desde qué instituciones propias y qué instituciones comunes— como en la disputa por la representación de la plurinacionalidad, esto es, el intento de las instituciones estatales y del Derecho estatal, de mostrarse como síntesis superadora de la diversidad misma, obviando su carácter necesariamente incompleto, dinámico, procesual.

En otros términos, el problema de la conformación de instituciones adjetivadas como plurinacionales no es tanto que resulten insuficientes, restrictivas y que en consecuencia puedan y deban ser mejoradas en tal sentido. El problema es que tales instituciones sean mostradas como los espacios de realización misma de la plurinacionalidad, al margen de los cuales no cabe el diálogo o debate entre los distintos componentes de esa realidad plurinacional. De este modo, se puede correr el riesgo de que se arrinconen otros espacios imprescindibles de participación, de debate, de disidencia.

Salta a la vista que para que ese constitucionalismo descolonizador pueda prosperar debe permitir el fortalecimiento de contra-poderes internos, pero también debe lograr compactar propuestas estatales que en sí mismas y en coordinación regional —a partir de procesos constituyentes que converjan en un proyecto compartido— supongan un contra-poder frente al poder transnacional y, en franca interrelación, el de los organismos surgidos en el marco de la liberalización del comercio y del control financiero internacional. Sin duda encontramos aquí otro de los ejes de la discusión, de la tensión a resolver sin que la necesidad del fortalecimiento hacia afuera (como aparato estatal) pase por un debilitamiento de las condiciones de participación verdaderamente democrática y plural hacia adentro.

En cualquier caso, sin cuestionar la necesidad de denunciar los frenos y bloqueos que puedan surgir, debe apuntarse que el conjunto de transformaciones que movilizan los procesos constituyentes ecuatoriano y boliviano (procesos materialmente aún no cerrados) ha ampliado la profundidad de lo debatido y

los horizontes de sentido, los márgenes de lo posible, a partir de la emergencia de nuevos protagonistas que pugnan por un constitucionalismo verdaderamente inclusivo.

Referencias

Bauman, Z. (2003), *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Buenos Aires, Siglo xxi.

De Sousa, B. (2010), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Quito, Abya Yala.

Gargarella, R. (2010), "El nuevo constitucionalismo latinoamericano. Algunas reflexiones preliminares", en *Crítica y emancipación. Revista latinoamericana de ciencias sociales*, Año ii, No. 3, pp. 171-188, disponible en http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/CyE/CyE3/CyE3.pdf, consultado el 12 de junio de 2012.

Grijalva, A. (2008), "El Estado plurinacional e intercultural en la Constitución ecuatoriana de 2008", en *Ecuador Debate*, No. 75, pp. 49-62.

Martínez, R. (2008), "El constitucionalismo sin padres y el proyecto de Constitución de Ecuador", en *Rebelión*, disponible en http://www.rebelion.org/noticia.php?id=72367, consultado el 15 de junio de 2012.

Tapia, L. (2006), *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*, La Paz, Muela del Diablo.

La lucha de los pueblos indígenas por la permanencia del Corazón del Mundo. Aspectos culturales y jurídicos

Gloria Amparo Rodríguez*
Alejandra Sáenz Quitian**

Nuestro pensamiento milenario no es más que un razonamiento lógico de la vida con relación a las intimidades de respeto y reverencia a la madre tierra Seynekan.
Mamo Crispín Izquierdo Torres

Introducción

Al norte de Colombia se encuentra la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM), un lugar sagrado donde habitan los descendientes de los indígenas tayronas, quienes la consideran el "Corazón del Mundo". La Sierra alcanza una altura de 5.775 msnm, constituyéndose en la montaña más alta del territorio colombiano y una de las principales áreas de páramo de nuestro país (Instituto Geográfico Agustín Codazzi, 2008).

La cultura tayrona que habitaba esta zona cuando llegaron los españoles fue la más avanzada en cuanto a técnicas de cultivo de maíz, yuca, fríjol y algodón

* Profesora de carrera de la facultad de Jurisprudencia y directora de la especialización y de la Línea de Investigación en Derecho Ambiental de la Universidad del Rosario.

** Abogada. Adelanta estudios de especialización en Derecho Administrativo y se desempeña como asistente de investigación de la Línea en Derecho Ambiental de la facultad de Jurisprudencia de la Universidad del Rosario.

y en el sistema de terrazas –debido a que el territorio presenta pendientes muy pronunciadas y así se impedía la erosión y se facilitaba la irrigación artificial– practicado por medio de canales construidos en piedra que aún funcionan a la perfección. Adicionalmente lograron un desarrollo arquitectónico único entre los pueblos indígenas y se especializaron en trabajos orfebres con figuras antropozoomorfas, cerámica y tejidos (Instituto Geográfico Agustín Codazzi, 2008).

Según el antropólogo Roberto Pineda Camacho, cuando llegaron los conquistadores españoles se encontraba una densa y numerosa población indígena, llamada hoy genéricamente con el apelativo tayrona, distribuida en diversas provincias. Ellos construyeron plataformas circulares de vivienda y terrazas en piedra en los filos de las cordilleras, comunicadas entre sí por extensos caminos de loza. Contaban en ese entonces (siglo xvi) con sus autoridades de sacerdotes y realizaban ceremonias en sus templos, los cuales eran llamados despectivamente por los españoles como "bohíos del diablo" (Pineda, 1995, p. 3).

A la llegada de los europeos, los tayronas abandonaron sus terrazas y caminos de piedras como una estrategia de protección. Se refugiaron en el interior de la montaña, protegidos, en lo sucesivo, por el anillo de bosques tropicales que crecía en sus laderas y faldas (Pineda, 1995). La conquista de los tayronas se constituyó en un largo proceso que se extendió sobre casi todo el siglo xvi, debido ante todo a la táctica de guerrillas de los indios, en un terreno muy accidentado y topográficamente muy complejo (Reichel-Dolmatoff, 1982).

La intervención de la Sierra se hizo también por parte de la Iglesia. Gran impacto generó por más de 66 años la presencia de la Misión Capuchina en la snsm, que produjo cambios en su cultura como consecuencia de las imposiciones de los religiosos a quienes estudiaban bajo su tutela y a la comunidad. Fue así como los templos de los indígenas pasaron de llamarse "bohíos del diablo" a denominarse "CansaMarías (¿Casas de María?)" (Pineda, 1995, p. 8). Las Misiones Católicas eran respaldadas por el Estado; estaban oficialmente autorizadas para reducir indígenas, expropiar tierras y autotitulárselas, puesto que dichas tierras eran consideradas baldías (Comité de Educación Arhuaco, 2001). Fue ardua la tarea de los indígenas contra esta intervención hasta terminar por expulsar a los capuchinos de su territorio sagrado.

Los pueblos indígenas todo el tiempo han luchado por la defensa de su territorio ancestral porque, para ellos, la Sierra Nevada es *casa sagrada*. Su tarea de proteger el Corazón del Mundo permanece, pero se vuelve cada día más compleja por los diversos intereses que se presentan. En primer lugar, está el interés de

estos pueblos por protegerla y en segundo lugar, los intereses de las instituciones y las empresas por controlar estos territorios, por realizar megaproyectos y utilizar sus recursos naturales.

El presente documento tiene como objetivo señalar la forma como los pueblos indígenas que habitan la SNSM vienen trabajando por la permanencia del Corazón del Mundo constituyéndose esta en su principal misión. Se presentan además las principales amenazas y las preocupaciones de estos pueblos ante dichas intervenciones.

1. La responsabilidad de cuidar la SNSM

En la SNSM habitan cuatro pueblos indígenas: los arhuacos, los koguis, los kankuamos y los wiwas,[1] caracterizados por las relaciones armónicas con su territorio y recursos. Para ellos la Sierra es el origen y el centro del mundo, agrupado concéntricamente alrededor de ella por lo cual su principal tarea es cuidar y velar para que esta permanezca (Comité de Educación Arhuaco, 2001).

Estos pueblos tienen la responsabilidad de salvaguardar la SNSM porque ella es la "Ley de Origen", es norma de vida que asegura la permanencia y ordena la función que cumple cada elemento de la naturaleza en la tierra a fin de mantener la armonía y el equilibrio espiritual. Para ellos este lugar es:

> El espacio concebido desde nuestros orígenes como Madre, es el mapa tradicional que contiene los códigos fundamentales para la vida y permanencia cultural, donde se recrea de manera permanente los principios y preceptos que estructuran la identidad de los pueblos indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta. El territorio tiene un orden desde la creación, las formas de uso y ocupación del espacio, así como la utilización y aprovechamiento de los recursos naturales están regidos y tienen su fundamento en la Ley de Origen (que establece las normas de conducta y el conocimiento propio para la intervención en el territorio). Para que se mantenga el equilibrio en la tierra, se preserve la vida y haya una verdadera armonía entre el frío y el calor. El día y la noche, el invierno y el verano, la vida y la muerte, el hombre y la naturaleza y el hombre con el hombre, hay que cumplir con la Ley de Origen, principio y orden de todos los seres (Consejo Territorial de Cabildos, 2006).

[1] Según el censo de 2005, la población indígena en la SNSM está distribuida así: arhuacos, 22.134; kankuamos, 12.714; koguis, 9.173 y wiwas 10.703 personas.

Adicionalmente, los indígenas consideran que la Sierra Nevada Gonawindúa es origen de la familia humana, padre y madre de todo lo que existe, centro de pensamiento y poder y es el espacio asignado a los pueblos indígenas arhuaco, kogui, kankuamo y wiwa para el desarrollo de su cultura, lengua, usos y costumbres por la Ley de Origen.

> En la Sierra están los Padres y las Madres de todo lo que existe y del cuidado que de ellos se tenga depende la permanencia del mundo. Allí se encuentra el Espíritu que es vida y pensamiento, se manifiesta en el agua de las cimas de la Nevada (padre) y del mar (madre) y la de los ríos que comunican la nieve y el mar. En el aire que respiran todos los seres vivos, la respiración universal. Es la luz y el calor del Sol, que es Padre y de la Luna, que es la madre. Las tribus de la Sierra son las encargadas de cuidarla, de salvarla, conservando el territorio ancestral o Línea Negra libre de la invasión de los civilizados (Comité de Educación Arhuaco, 2001, p. 6).

La Ley de Origen que reposa en el territorio ancestral de la Sierra Nevada –Se Nenulang es transmitida a los hombres por medio de los padres espirituales, quienes como reguladores de todas las cosas que existen en el mundo se encuentran situados en los sitios sagrados, los cuales son "espacios estratégicamente ubicados en diferentes zonas del territorio, cada uno de ellos articula de manera específica los diversos aspectos de la vida ambiental, cultural, política, social y económica" (Consejo Territorial de Cabildos, 2006, p. 175). Los sitios sagrados son frecuentados por los mamos, máxima autoridad espiritual de los cuatro pueblos indígenas, con el fin de consultar la Ley de Origen y de realizar diferentes rituales de pagamento para restablecer el equilibrio, la armonía y la fertilidad del mundo, alterados por las diferentes acciones de los seres humanos.

Entonces, el territorio ancestral Se Nenulang como "el espacio que contiene la normatividad que permite a cada elemento de la naturaleza existir y que garantiza la permanencia de la vida" (Consejo Territorial de Cabildos, 2006, p. 174) es un sistema espiritual conformado por sitios sagrados que ordenan el territorio de la SNSM y permiten la supervivencia cultural de los cuatro pueblos indígenas, porque mediante ellos se reafirman los vínculos históricos, se aprende y enseña la Ley de Origen, se transmite la cultura, se fortalecen los lazos sociales, se consolida la noción de territorio ancestral como un proceso de construcción histórica por medio del cual se erige la cosmogonía de los pueblos indígenas, a

la cual se encuentra ligada su historia e identidad cultural que les permite constituirse como pueblos con características especiales que los diferencian de los demás pueblos indígenas de Colombia.

> En el territorio están las normas que como portadores de una cultura determinada debemos cumplir. Todos y cada uno de los sitios donde está nuestra historia son los que componen lo que se denomina como Territorio Propio. En fin en el territorio están escritas las Leyes y la Historia, sin las cuales no seríamos un pueblo diferente (Organización Indígena Kankuama, 2006, p. 6).

Finalmente, hay que resaltar que la construcción de la concepción de territorio ancestral también se encuentra dada por el movimiento de los pueblos entre distintos lugares, las vivencias de los recorridos, los trayectos entre los diferentes sitios sagrados y las actividades que se realizan en la tierra (Córdoba, 2006). Esta cosmovisión se ve afectada por las diferentes formas de intervención que se viene dando en la SNSM mediante la realización diferentes proyectos.

2. La Línea Negra

El territorio ancestral de los cuatro pueblos de la SNSM está conformado por un área circular que une al piedemonte de la Sierra con el Pico Bolívar cerro Gonawindúa. Dicha área está delimitada ancestralmente por la Línea Negra, una línea imaginaria radial que pasa por diferentes puntos geográficos equidistantes, representados por los sitios sagrados situados alrededor de la Sierra, donde se ofrecen los pagamentos para mantener el equilibrio universal y la armonía natural, cultural y social de los cuatro pueblos (Confederación Indígena Tayrona, 2011).

Como forma de delimitación ancestral del territorio se demarcó la Línea Negra definida por los mamos, quienes con su sabiduría la construyeron teniendo en cuenta las vivencias de los antepasados, los pagamentos hechos por ellos en los diferentes sitios sagrados y la jerarquización de dichos sitios conforme a su importancia (Fajardo y Gamboa, 1998). Los indígenas consideran que los sitios sagrados, por su importancia sociocultural y biológica, cumplen un papel crucial en la regulación del cauce de las microcuencas y los servicios ambientales de la región, por lo cual deben ser conservados y controlados en su acceso, uso y manejo en coordinación con las autoridades tradicionales indígenas (Minis-

terio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial y Consejo Territorial de Cabildos, 2004).

Estos sitios pueden dividirse en tres categorías: la primera se refiere a los ezwama, sitios sagrados principales, por cuanto rigen el ordenamiento, uso y manejo del territorio; la segunda referida a los sitios sagrados para el trabajo de la comunidad y la tercera, conformada por aquellos sitios sagrados en donde pagan determinadas familias de acuerdo con los linajes (Organización Indígena Kankuama, 2006).

A pesar de las numerosas luchas emprendidas por los cuatro pueblos indígenas para el reconocimiento de su territorio ancestral y de algunas iniciativas gubernamentales para determinar los límites de la Sierra Nevada de Santa Marta como la del Estado del Magdalena en 1871 o la del Incora en 1968,[2] solo hasta el 4 de enero de 1972, cuando el Ministerio de Gobierno expidió la Resolución No. 000002, "Por la cual se demarca la Línea Negra o Zona Teológica de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta", se reconoció tanto la existencia de ciertos sitios sagrados, considerados símbolos del equilibrio universal por los grupos arhuaco, kogui y malayo, como la necesidad de permitirles a estas comunidades el libre acceso a dichos lugares para hacer ofrendas en aras de mantener dicha armonía.

Luego, como consecuencia de un proceso de concertación llevado a cabo entre el 25 y 29 de julio de 1994, los mamos de los pueblos de la SNSM determinaron los hitos sagrados periféricos de la Línea Negra, los cuales fueron adoptados por el Ministerio del Interior mediante Resolución No. 837 de 28 de agosto de 1995 que modificó la Resolución 000002 de 1973 y consagró en total 54 sitios de pagamento de los cuatro pueblos de la SNSM para efectos de la delimitación simbólica de la Línea Negra.

Hay que señalar que la Línea Negra también fue tenida en cuenta por la Ley 99 de 1993 para la determinación de la jurisdicción donde ejercería sus funciones la Corporación Autónoma Regional para el Desarrollo Sostenible de la Sierra Nevada de Santa Marta, a efectos de cumplir con su función de otorgar licencias y permisos ambientales para la explotación de recursos naturales y de ejecutar las políticas, planes, programas y proyectos sobre ambiente y recursos naturales renovables dentro de su jurisdicción, entre otras.

---

[2] Por medio de la Resolución 204 de 1968, el Incora declaró los corregimientos de Pueblo Bello y San Sebastián como zonas para la asignación de Unidades Agrícolas Familiares en favor de los indígenas arhuacos.

Más recientemente, el Consejo Territorial de Cabildos (CTC) de la Sierra Nevada y el Ministerio de Ambiente adelantaron un proceso que permitió publicar una cartilla titulada "Senunulang Umunukuno, Sitios Sagrados de los pueblos indígenas, Sierra Nevada de Santa Marta", que constituye un hito en la socialización de los procesos que se han avanzado respecto a la recuperación ambiental y sociocultural de estos lugares de especial importancia para los pueblos indígenas. En este documento se señala que estos sitios son "sagrados", no solo por su importancia simbólica o espiritual, ya que son considerados moradas de los ancestros o espíritus o sitios de origen cultural por las autoridades tradicionales de los pueblos nativos, sino también porque constituyen lugares de alta riqueza en diversidad biológica, nichos ecológicos, que guardan especies endémicas o amenazadas (Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial y Consejo Territorial de Cabildos, 2004).

3. Los derechos territoriales y los resguardos indígenas en la SNSM

En la Colonia, aproximadamente entre 1532 y 1561, se instituyó la figura de los resguardos indígenas como un mecanismo de delimitación territorial y de reconocimiento del derecho de los indígenas sobre el territorio que habitaban ancestralmente. Así, por medio de las cédulas reales, provisiones y acuerdos la Corona Española se deshizo del dominio tradicional que ejercía sobre las tierras de América y dispuso que a los indios debieran dejárseles las tierras heredadas que poseían a fin de que tuvieran lo necesario para su supervivencia y evitar su aniquilamiento. Bajo este marco, los indígenas adquirieron una suerte de título de propiedad sobre sus territorios, los cuales serían administrados por cabildos (Arango y Sánchez, 2004).

Esta figura fue aprovechada por las comunidades indígenas para formar grupos poblacionales organizados en torno a la cultura y prácticas tradicionales y como una oportunidad para fortalecer su identidad cultural. Sin embargo, poco tiempo después, en la época de la República, se inició un proceso de asimilación de los indígenas al resto de la población del territorio nacional que se fortaleció con la expedición de la Ley 89 de 1890 mediante la cual se buscó la reducción de los "salvajes" a la vida civilizada, por medio de las misiones lideradas por la Iglesia católica. De ahí en adelante serían dictadas numerosas normas[3] que propendían por la civilización de los indígenas y por el despojo y la división de sus territorios.

[3] Entre ellas podemos resaltar la Ley 55 de 1905, la Ley 104 de 1919, la Ley 32 de 1920, la Ley 19 de 1927 y la Ley 11 de 1931.

Solo hasta 1961, con la expedición de la Ley 135 de 1961, se facultó al Incora, hoy INCODER, para la constitución de reservas indígenas con base en las necesidades de las diferentes comunidades a fin de dotarlas de terrenos suficientes para su desarrollo económico, social y cultural. Estas reservas se establecieron en terrenos baldíos y en resguardos antiguos que se les habían arrebatado a las comunidades como consecuencia de las políticas de división y disolución de resguardos mencionadas. No obstante, con esta figura las comunidades solo tendrían el derecho de uso y de usufructo de los territorios, no la titularidad plena de los mismos, lo cual significaba que el Estado como verdadero propietario de las tierras podría disponer de estas a su arbitrio (Arango y Sánchez, 2004).

En este contexto, como consecuencia de las múltiples luchas por el territorio lideradas por los cuatro pueblos indígenas de la SNSM, el Incora, hoy INCODER, mediante la Resolución 204 de 1968 declaró los corregimientos de Pueblo Bello y San Sebastián de Rábago, pertenecientes al municipio de Valledupar, como zonas aptas para la explotación agrícola y por tanto para la asignación de Unidades Agrícolas Familiares (UAF).[4] Este proyecto no tuvo el éxito esperado en la medida en que con dichas unidades agrícolas se buscaba la titulación individual de los terrenos, la cual iba en total contravía de la noción ancestral de propiedad de los indígenas, eminentemente colectiva (Comité de Educación Arhuaco, 2001).

Buscando la titulación colectiva de su territorio, los indígenas de la SNSM iniciaron un proceso de demarcación territorial de la reserva, teniendo como base fundamental los sitios sagrados que componían la Línea Negra, reconocidos por el Ministerio de Gobierno mediante la Resolución No. 000002 de 1973. Dicha delimitación justificó la expedición de la Resolución No. 113 de diciembre 4 de 1974, por la cual el Incora constituyó una reserva especial a favor de la comunidad arhuaca de Pueblo Bello, San Sebastián de Rábago, Atánquez, Fundación y Aracataca dentro del Parque Nacional Natural Sierra Nevada de Santa Marta, con un área aproximada de 185.000 hectáreas, aclarada posteriormente mediante la Resolución No. 032 de mayo 14 de 1975.

Por su parte, siguiendo el ejemplo de los arhuacos, los kogui y los wiwas lograron la aprobación del Resguardo kogui-malayo-arhuaco mediante la Resolución 0109 de octubre 8 de 1980, por la cual se reconoció la propiedad de estas tres comunidades sobre 350.884 hectáreas de terreno.

[4] El Decreto 2117 de 1967 sirvió de cimiento para dicha política.

Posteriormente, la Resolución 078 de 1983 reconoció el carácter de resguardo indígena a la reserva especial que se había constituido a favor del pueblo arhuaco, se amplió su área en 10.900 hectáreas y se modificaron sus linderos. Este reconocimiento se presentó en concordancia con la expedición de la Ley 30 de 1988 y su Decreto Reglamentario No. 2001 de 1988, mediante los cuales se ordenó y organizó la transformación de las reservas indígenas en resguardos. En cuanto al concepto de resguardo indígena, el mencionado Decreto estableció:

> El Resguardo Indígena es una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una comunidad o parcialidad indígena, que con un título de propiedad comunitaria, posee su territorio y se rige para el manejo de este y de su vida interna por una organización ajustada al fuero indígena o a sus pautas y tradiciones culturales.

Así, el INCORA expidió la Resolución No. 078 de noviembre 19 de 1990, mediante la cual se amplió el área del Resguardo kogui-malayo-arhuaco en 10.896 hectáreas.

Con el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales suscrito y ratificado por el Estado colombiano[5] se reconoció el derecho de propiedad y posesión de dichos pueblos sobre las tierras o territorios que tradicionalmente ocupan o utilizan de alguna u otra manera y la importancia cultural y espiritual que tiene para ellos el carácter colectivo del mismo. De la misma manera, dispuso que los pueblos indígenas tienen derecho a no ser trasladados de sus territorios, salvo cuando excepcionalmente fuere necesario, previo consentimiento de los mismos y siempre salvaguardando el derecho a regresar cuando las causas motivadoras del traslado desaparecieren.

Adicionalmente, la Carta Política de 1991, inspirada en el Convenio 169 y en el marco de un Estado social de derecho pluralista y participativo que reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación, dispuso que las tierras comunales de los grupos étnicos además de ser inalienables, imprescriptibles e inembargables,[6] tendrían el carácter de entidades territoriales y, con ello, autonomía en la gestión de sus intereses dentro de los límites de la Constitución y la

[5] Aprobado mediante Ley 21 de 1991.

[6] Artículo 63 de la Constitución Política.

ley.[7] La Constitución reconoció que los resguardos indígenas son de propiedad colectiva y no enajenable.[8]

Por su parte, la Corte Constitucional reconoció el derecho a la propiedad colectiva como un derecho fundamental que "lleva implícito, dada la protección constitucional del principio de diversidad étnica y cultural, un derecho a la constitución de resguardos en cabeza de las comunidades indígenas" (Corte Constitucional, 1999). Esto, debido a que el territorio es necesario para que los pueblos indígenas puedan desarrollar su cultura y ejercer los demás derechos que la Constitución les reconoce.

Teniendo en cuenta este nuevo esquema de protección jurídica del derecho a la propiedad colectiva, con la Ley 160 de 1994 y su Decreto Reglamentario No. 2164 de 1995[9] se inició en Colombia el proceso de constitución, reestructuración, ampliación y saneamiento de los resguardos, mediante la dotación y titulación de las tierras suficientes para el asentamiento y desarrollo de los pueblos indígenas, de acuerdo con estudios socioeconómicos y jurídicos del caso; se prohibió la adjudicación de baldíos en donde se asentaran dichas comunidades, se les destinó únicamente a la constitución de resguardos y se estableció que estos quedarían sujetos al cumplimiento de la función social y ecológica de la propiedad, conforme a los usos, costumbres y cultura de los integrantes de los mismos.

En la SNSM se inició una etapa en la que se constituyeron tres nuevos resguardos y posteriormente a un proceso de ampliación algunos de los existentes (Londoño *et ál.,* 2004). En consecuencia, mediante la Resolución 029 de julio 19 de 1994 el INCORA aprobó la segunda ampliación del Resguardo kogui-malayo-arhuaco en 19.487 hectáreas. Mediante la Resolución No. 021 de mayo 16 de 1995 el Incora, constituyó el Resguardo Campoalegre, localizado en el municipio de Becerril, departamento del Cesar, compuesto por indígenas de la comunidad wiwa, con un área aproximada de 209.273 hectáreas. Asimismo, en 1996 el pueblo arhuaco logró el reconocimiento del Resguardo Businchama,

---

[7] Conforme a los Artículos 286 y 287 de la Constitución, en virtud de la autonomía los resguardos podrán gobernarse por autoridades propias, administrar sus propios recursos, participar de las rentas nacionales y ejercer las demás competencias que les correspondan.

[8] Artículo 329 de la Constitución Política.

[9] El Decreto 2164 de 1995 definió el resguardo como una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas que con un título de propiedad colectiva goza de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen para el manejo de este y de su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio.

ubicado en el municipio de Valledupar, con un área de 128.197 hectáreas, mediante la Resolución 032 de agosto 14 de 1996. Finalmente, en 2003 el INCORA constituyó el Resguardo indígena kankuamo, con la Resolución No. 012 de abril 10, con un área de 242.122,062 hectáreas.

Con el fin de proceder a la ampliación y saneamiento de los resguardos indígenas, se ha iniciado el proceso de certificación del cumplimiento de la función ecológica y social de la propiedad, por medio del cual se lleva a cabo una evaluación con la finalidad de determinar la situación ambiental del resguardo y de verificar que dentro del mismo no hay deterioro o perjuicio sobre los recursos naturales o el ambiente por conductas o abstenciones que los destruyen, agoten, contaminen, disminuyan o degraden; que los recursos naturales se utilizan sin exceder los límites establecidos en las normas vigentes y que no se perturba el derecho de ulterior aprovechamiento en cuanto este convenga al interés público.[10]

Esta iniciativa encabezada por el Resguardo kogui-malayo-arhuaco logró dicha certificación mediante la Resolución 086 de junio 30 de 2006 del Ministerio de Ambiente, seguida por el Resguardo indígena arhuaco de Businchama, mediante Resolución 303 de febrero 20 de 2007. No obstante haber cumplido con los requisitos para la ampliación de los resguardos, esto aún no se ha efectuado por parte del INCODER a pesar de que la Corte Constitucional ha planteado de manera permanente que

> [...] el derecho al territorio se constituye en un derecho de primer orden y por ello "ha reiterado el carácter fundamental del derecho a la propiedad colectiva de los grupos étnicos sobre sus territorios, no solo por lo que significa para la supervivencia de los pueblos indígenas y raizales el derecho de dominio sobre el territorio que habitan, sino por que él hace parte de las cosmogonías amerindias y es substrato material necesario para el desarrollo de sus formas culturales características. Por lo anterior ratifica el carácter fundamental del derecho de propiedad colectiva de los grupos étnicos sobre sus territorios (Corte Constitucional, 1998).

En la actualidad la lucha de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada por la recuperación de sus territorios sigue en pie como una forma de reivindicar su derecho a la identidad cultural consagrado en el Artículo 7 de la Constitución

[10] Artículo 61, Ley 160 de 1994.

Política y de mantener la integridad natural de la Sierra Nevada. Se busca no solamente la ocupación física de los territorios ancestrales, sino la ampliación y el saneamiento de los resguardos, reubicando a las familias campesinas que aún existen en los mismos y ampliando su área de manera que cobijen la totalidad del territorio ancestral y se puedan recuperar los sitios sagrados que se encuentran excluidos de la Línea Negra.

Tabla 1. Resguardos

Resguardo	Área total	Población	Número de familias	Normativa
Arhuaco de la Sierra Nevada	195.900 hectáreas	8.130	950	Resolución 0113 de 1974, 032 de 1975 (aclaración) y 078 de 1983 (ampliación)
Kogui-malayo-arhuaco	381.267 hectáreas	8.160	1.112	Resolución 109 de 1980, 078 de 1990 (ampliación), 029 de 1994 (ampliación) y 860 de 2005 (función social y ecológica)
Campo Alegre	209.273 hectáreas	128	26	Resolución 021 de 1995
Businchama	202.612 hectáreas	186	35	Resolución 032 de 1996 y 303 de 2007 (función social y ecológica)
Kankuamo	24.212,206 hectáreas	5.929	1.207	Resolución 012 de 2003

Fuente: elaboración propia con base en información del INCODER

4. Amenazas por la intervención al Corazón del Mundo

En la actualidad existe gran preocupación de los pueblos indígenas de la SNSM por la intervención que se viene realizando y que se proyecta en el Corazón del Mundo. En este sentido ellos plantean que:

> El territorio ancestral y sus sitios sagrados forman el eje cultural principal de la Ley de Origen, y están siendo afectados por la intervención de la sociedad occidental en las tierras medias y bajas, a través de la explotación de recursos naturales y de los denominados proyectos de desarrollo e inversión; por ello al afectarse el territorio se afecta y se desconoce también la Ley de Origen que es la base y fundamento de nuestra existencia como pueblos y de nuestra cultura, pues la Ley de Origen existe en los sitios sagrados y en el territorio. Estos cambios forzados sobre el territorio están cambiando nuestra visión. Ahora hablamos de escuela y salud, pero no de manglares y sitios sagrados,

> y por lo tanto va a comenzar a perderse nuestro conocimiento. La organización material y espiritual de la Ley de Origen está desorganizándose por las afectaciones en los sitios sagrados de la parte de abajo, esto afecta nuestra identidad como pueblos ancestrales y pone en riesgo nuestra sobrevivencia cultural y física, así como la preservación e interrelación de nuestros sitios sagrados (Consejo Territorial de Cabildos, 2006).

Para la realización de proyectos en el territorio de los pueblos indígenas se requiere en primer término una licencia ambiental otorgada por la autoridad competente para la ejecución de un proyecto, obra o actividad que pueda producir deterioro grave a los recursos naturales renovables y al medio ambiente o introducir modificaciones considerables o notorias al paisaje. La licencia ambiental sujeta al beneficiario al cumplimiento de los requisitos, términos, condiciones y obligaciones que la misma establezca en relación con la prevención, mitigación, corrección, compensación y manejo de los efectos ambientales de la actividad autorizada.[11]

En segundo término, este tipo de proyectos también requiere de la consulta previa cuando se realiza en los territorios de los pueblos indígenas, dado que según el Convenio 169 de la OIT (aprobado mediante Ley 21 de 1991) se establece la obligación de desarrollar un procedimiento de consulta cuando se vayan a adoptar decisiones susceptibles de afectarlos directamente, como la adopción de medidas legislativas o administrativas (Artículo 6), la formulación, aplicación y evaluación de planes y programas nacionales y regionales de desarrollo (Artículos 6 y 7) y la autorización de cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras (Artículo 15).

Además, se debe realizar la consulta previa porque, en lo que tiene que ver con la explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas, nuestra Constitución Política ha señalado que esta debe hacerse sin desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas y que en las decisiones que se adopten respecto a dicha explotación el Gobierno debe propiciar la participación de los representantes de las respectivas comunidades (Artículo 330).

[11] La licencia ambiental está definida tanto en el Artículo 50 de la Ley 99 de 1993 como en el Artículo 3 del Decreto 2820 de 2010.

Con los pueblos indígenas que habitan en la SNSM se han efectuado las siguientes consultas previas para la realización de proyectos:

Tabla 2. Consultas previas efectuadas con pueblos indígenas de la SNSM

Fecha	Empresa	Proyecto	Sector	Comunidad
Julio 1 de 1996	Prodeco	Puerto carbonífero río Cañas	Minería	Indígenas Sierra Nevada
Julio 18 de 2005	ISA	Línea de interconexión eléctrica Primavera-Santa Rosa	Eléctrico	Indígenas arhuacos
Mayo 13 de 2005	Unión temporal Guajira	Construcción de la presa del cercado y el distrito de riego del río Ranchería	Infraestructura	Indígenas Sierra Nevada
Diciembre 12 de 2006	Promigas	Construcción y operación del *loop* Palomino-La Mami	Hidrocarburos	Indígenas kogui, malayo y arhuaco
Diciembre 6 de 2011	Brisa S. A.	Construcción del Puerto Multipropósito Brisa	Infraestructura	Indígenas Sierra Nevada

Fuente: construida con base en información suministrada por la ANLA, mediante derecho de petición de información

Estos procesos han tenido dificultades, en especial lo que tiene que ver con el proyecto Multipropósito Brisa. A continuación haremos una breve descripción de algunos de los proyectos que se han realizado y de algunos de los proyectos a ejecutar en la SNSM y que son la principal razón de preocupación de los pueblos indígenas por la permanencia del Corazón del Mundo.

4.1. Construcción de un puerto carbonífero en la desembocadura del río Cañas-Prodeco

La licencia ambiental para el proyecto de construcción de un puerto carbonífero fue solicitada por las empresas Prodeco S. A. y Puerto Cerrejón S. A. El proyecto se localizaría según decisión de la Superintendencia Nacional de Puertos en la desembocadura del río Cañas, corregimiento de Mingueo en el departamento de La Guajira y afectaría los territorios de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta (kogui, arhuaco, arzarios y wiwas), en una zona sagrada para estas comunidades con respecto a la demarcación simbólica de la Línea Negra.[12]

[12] Línea del territorio ancestral de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Como antecedentes importantes de este proyecto estaba el hecho que la Resolución 837 de 1995 del Ministerio del Interior había delimitado el territorio ancestral de la SNSM con la Línea Negra y una serie de radiales que unen accidentes geográficos o hitos, considerados sagrados, con el cerro Gonawindúa Pico Bolívar, de tal manera que sus pagamentos en estos hitos garantizan el flujo de fuerzas espirituales entre ellos y el centro de la Sierra, trabajo espiritual que a su vez garantiza el equilibrio tanto de la Sierra como del mundo.

Otro antecedente importante es que la mencionada Resolución 837 de 1995 del Ministerio del Interior, reforma el Artículo 1 de la Resolución 02 de enero 4 de 1973, que también tiene que ver con la delimitación tradicional del territorio indígena y la protección a la diversidad cultural. De igual forma, esta Resolución demarcó simbólicamente la Línea Negra de los pueblos indígenas arhuaco, kogui y malayo, uniendo los hitos periféricos del sistema de sitios sagrados de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Las concepciones radial y perimetral del territorio corresponden a dos modelos de categorías diferentes: la primera, a la cosmovisión indígena, de la delimitación espiritual, dinámica y holística del territorio; la segunda, a la concepción de área geométrica y estática occidental para definición de un territorio.

La importancia de esta demarcación para el proyecto está en el hito periférico No. 15 dentro de los 54 hitos periféricos establecidos en el Artículo 1 de la Resolución 837 en mención, que constituyen sitios sagrados para las comunidades indígenas de la Sierra: 15. Mama Lujwa Mingueo, en la desembocadura del río Cañas, madre de las Tinajas, Alfarero.

Lo anterior quiere decir que el sitio donde se quería construir el puerto carbonífero es un sitio sagrado para estas comunidades, argumento fundamental a tener en cuenta en la decisión sobre la realización del proyecto. Dado que para las comunidades era muy importante realizar la consulta en ese sitio sagrado, se hizo fuera del resguardo. Los pueblos indígenas participaron con sus representantes legales y algunas autoridades tradicionales (mamos), por medio de la Organización Indígena Gonawindúa Tayrona de la cual forman parte los pueblos koguis, arhuacos y los wiwas.

Este proyecto se encontraba a una distancia aproximada de 2 km de la desembocadura del río Cañas y a 6 km de la desembocadura del río Jerez, sitios de pagamentos para los pueblos indígenas. Se hizo una primera reflexión desde la perspectiva de que el proyecto no interfería con los pagamentos. Es más, había la idea de que como el acceso de los indígenas a estos sitios se encontraba restringido

por ser fincas cuyos dueños impiden el libre tránsito, gracias al proyecto podría generarse una reutilización de estos lugares de pagamento, hasta el presente poco usados por las autoridades tradicionales.

En las reuniones de consulta previa las comunidades indígenas plantearon su posición sobre el proyecto. Los líderes de Guanawindúa tayrona expresaron lo contrario debido a que consideran que la construcción del puerto violaría lugares sagrados vitales para ellos, pues no se puede romper la comunicación entre el mar y el pico nevado, base del equilibrio del mundo. El representante planteaba que:

> Los mamos, máxima autoridad que está arriba, dicen que se han reunido y que hay que conocer la historia de los koguis, arzarios y arhuacos. La vida desde la base fundamental está en el mar donde se encuentra la raíz del pico Nevado, por eso se dice que hay una comunicación del mar al pico, para que tenga fuerza la madre tierra y sostenga el equilibrio del mundo. Este es un sitio sagrado es como un chorcón (pilar).

Para los representantes de la organización:

> Hoy en día ya no se ve fuerza, la madre está débil ha cambiado mucho, porque hemos violado mucho. La madre tierra tiene vida viva, su corazón, su sangre, no puede vivir si le sacan los senos, la matriz, el corazón. Se acerca cada día el fin del mundo, cada día hay más violencia, pobreza y enfermedades.

Para ellos el sitio del proyecto es sagrado. Ellos son como guardianes y deben buscar que no ocurran males, por lo que hacen pagamento. El mamo ya tiene claro eso.

> Ya hoy se nos reconoce resolución de Línea Negra. Allá está el alma, estamos pagando para que no se deteriore la Sierra Nevada, para que no se acabe el agua: vivimos, nacemos y comemos en la Sierra. ¿Cómo sería para que los "hermanitos menores" puedan entender eso y paren el saqueo y la explotación de la madre? (Ministerio del Medio Ambiente, 1996, pp. 2-3).

Es importante señalar que en esta reunión de consulta el jefe del Parque Nacional Natural Sierra Nevada de Santa Marta manifestó que la zona donde se va a realizar el proyecto constituye una reserva ecológica que conserva el carácter de

pantano. Allí existe la zona de manglar más maduro e importante del litoral con una gran riqueza de especies marinas. Se deja constancia por parte del Ministerio del Ambiente que en la zona existen humedales de prioritaria conservación y que el impacto más grande del proyecto tiene que ver con la emisión de partículas atmosféricas que producen daños a la salud humana.

El representante de la oficina de Parques afirmó que esta área de pantanos y bosques de cantagallo (*Erythrina sp*) y de manglar es susceptible a cambios en el flujo de aguas que se podrían ocasionar por las obras civiles como las carreteras, poniendo en peligro el equilibrio del ecosistema con imprevisibles consecuencias como desecamiento de áreas de pantano, muerte del bosque de manglar y desplazamiento o muerte de innumerables especies de animales. Además, otro posible efecto negativo del proyecto tendría que ver con la colonización de la zona.

Resalta la Oficina de Parques la importancia de proteger estas áreas de pantanos y bosques de manglar que aún se conservan en relativo aislamiento y que son el corredor entre la Sierra Nevada de Santa Marta y el mar Caribe. Por último recomiendan el traslado del puerto a otra zona donde los impactos sean menores.

Posteriormente, después de evaluar los argumentos e impactos ambientales y culturales que traería el proyecto el Ministerio de Ambiente decidió negar la licencia ambiental a Prodeco.

Esta consulta fue rápida porque Prodeco, al no sentir el apoyo positivo de la administración departamental y municipal no insistió y no presionó como generalmente sucede. Cuando las empresas entienden, crean condiciones muy favorables para el desarrollo y realización de sus proyectos; cuando conciertan con las comunidades dentro de las cuales van a vivir y a desarrollar un proyecto, les va mucho mejor que cuando están peleando y en tensión.

Si la consulta previa está para respetar y garantizar la integridad étnica y cultural de un pueblo indígena, tienen que considerarse los parámetros centrales para garantizar la integridad de ese pueblo, entre los cuales el territorio está ligado al fundamento de la identidad y de poder afianzar la diferencia cultural. Los sitios que conforman el territorio tradicional, reconocidos como propiedad, así no estén dentro del resguardo, son tan importantes como los sitios. Lo contrario es un criterio restrictivo y contradice la protección del derecho del pueblo indígena.

4.2. Construcción del Puerto Multipropósito Brisa

Con anterioridad al caso que nos ocupa, como se mencionó, las sociedades Prodeco S. A. en un primer momento y Puerto Cerrejón S. A. junto con Carbones

del Cerrejón S. A. después, habían solicitado dos licencias ambientales para la construcción de un puerto carbonífero en el área del río Cañas, corregimiento de Mingueo, municipio de Dibulla, departamento de La Guajira, las cuales fueron negadas mediante Resoluciones 0621 de 1998 y 0201 de 1999 del Ministerio del Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial (MAVDT) bajo el argumento de que una vez llevadas a cabo las reuniones de consulta previa con las comunidades indígenas asentadas en la Sierra Nevada de Santa Marta se concluyó que dicho proyecto afectaba un sitio sagrado, parte de su territorio ancestral y que como consecuencia de la oposición de dichas comunidades y de los impactos que podría tener sobre su identidad cultural, el proyecto no era viable.

El conflicto que ahora se estudia se originó como consecuencia de la solicitud de licencia ambiental que efectuó la empresa Brisa S. A. en noviembre de 2003 para la construcción y operación de un puerto multipropósito en el municipio de Dibulla, que tiene como objetivo la construcción de un puerto marítimo multipropósito de servicio público para la carga a granel de minerales sólidos y líquidos, de canales de acceso marítimo, de un viaducto marino una zona franca permanente, de una nueva línea férrea nacional, de cinco muelles y diez puntos de atraque.

El proyecto está planeado dentro del área de localización del cerro sagrado Jukulwa, utilizado para las ceremonias tradicionales de pagamento de los cuatro pueblos indígenas de la SNSM.

> El Sitio Sagrado Jukulwa, concierne y estructura el principio de la integralidad del territorio y de la cultura, formando parte del territorio ancestral y cumpliendo la función esencial de mantenimiento del equilibrio y la armonía entre la naturaleza y el hombre. Dentro de sus funciones se encuentran además la orientación del principio de la autoridad y el ejercicio de la gobernabilidad que implica ejercer orientación a nuestro pueblo, a nuestra comunidad, por esto para nosotros el cerrito que allí se encuentra es una autoridad, representa la autoridad de Makú y este tiene la función de controlar y hacer cumplir el orden natural (Consejo Territorial de Cabildos, 2011, p. 6).

En octubre de 2001, en desarrollo del proceso de licenciamiento ambiental y a solicitud de la empresa Brisa S. A., la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior certificó que en el área del proyecto no había presencia de comunidades

indígenas ni de lugares sagrados o de pagamento reconocidos en la Línea Negra, certificación ratificada posteriormente en agosto de 2004 y noviembre de 2005 mediante oficios dirigidos al MAVDT.

A pesar de esto, en enero de 2006 el Ministerio de Ambiente dispuso que la empresa Brisa S. A. debía adelantar un proceso de consulta previa para la construcción del proyecto pues de acuerdo con la información disponible licencias negadas en 1995 y 1998 el proyecto afectaba una zona de pagamento. Esta decisión fue recurrida por la empresa Brisa S. A. y modificada por el Ministerio, quien señaló que en lugar de la consulta previa debía llevarse a cabo un proceso de concertación con las comunidades indígenas de la Sierra Nevada. Así, el Ministerio de Ambiente mediante Resolución 1298 de junio 30 de 2006 otorgó la licencia ambiental y dispuso que previo al inicio de la construcción del proyecto la empresa Brisa S. A. debería adelantar un proceso de concertación, con el propósito de acordar los mecanismos para que dichas comunidades pudieran continuar con las prácticas culturales tradicionales en el área de construcción del proyecto.

En concordancia con la visita realizada en septiembre de 2006, el Ministerio del Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial expidió la Resolución 1969 de octubre 4 de 2006 mediante la cual ordenó a la empresa licenciada la suspensión inmediata de actividades hasta tanto llevara a cabo el proceso de concertación ordenado inicialmente.

Este proceso de concertación fue desarrollado en dos reuniones en las que las comunidades indígenas de la Sierra Nevada reiteraron su convicción de que en lugar de la concertación debía llevarse a cabo el proceso de consulta previa al otorgamiento de la licencia ambiental y solicitaron la revocatoria de la misma. Como consecuencia, la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior y de Justicia y posteriormente el Ministerio de Ambiente Vivienda y Desarrollo Territorial señalaron mediante concepto técnico que a pesar de la negativa de las comunidades a participar, ello no ha impedido que dichas comunidades conozcan el proceso y puedan proponer fórmulas que les permitan realizar sus actividades culturales y que por esta razón se daba por terminado el proceso de concertación.

Asimismo, dichas entidades consideraron adecuada la propuesta realizada por la empresa para garantizar el libre acceso de los miembros de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta a sus lugares de prácticas culturales, por cuanto el sitio específico para la realización de las prácticas culturales contaba con un área suficiente (2.144 m^2), en donde además se construirán dos (2) edificaciones con las características culturales propias de dichas comuni-

dades y porque podrían acceder libremente a la playa, para efectuar la actividad de recolección de conchas marinas.

Con la Resolución 697 de abril 30 de 2008, el MAVDT acogió el concepto de la Dirección de Etnias y como consecuencia de ello dispuso levantar la medida preventiva impuesta a la empresa Brisa S. A. y ordenó a la misma la presentación de una propuesta alternativa que garantice a las comunidades indígenas la continuidad de las prácticas culturales que realizan tradicionalmente en el sitio donde se va a construir el proyecto, que incorpore criterios de funcionalidad, seguridad, no interferencia con las actividades portuarias, respeto de las condiciones ambientales y culturales de la zona, especialmente en lo relacionado con las zonas de exclusión y armonización cultural.

Los representantes de los pueblos kogui, arhuaco, kankuamo y wiwa de la SNSM interpusieron acción de tutela solicitando la protección de sus derechos a la consulta previa, a la diversidad étnica, social, cultural y religiosa, a la autonomía y al debido proceso. Dicha acción fue resuelta en sede de revisión por la Corte Constitucional, la cual señaló que:

> Es claro que el proyecto puede afectar de manera directa a las comunidades indígenas porque incide sobre su entorno territorial y sobre lugares en los cuales realizan prácticas culturales, razón por la cual, de acuerdo con la jurisprudencia constitucional, en principio, debía haberse surtido un proceso de consulta, para establecer, en primer lugar, las razones por las cuales la misma se consideraba procedente, así como los términos y las condiciones en que debía realizarse, para, luego, establecido que la consulta era necesaria, proceder a consultar formalmente con las comunidades el impacto que para las mismas podría derivarse de la ejecución del proyecto (Corte Constitucional, 2010).

En consecuencia, se ordenó la suspensión de actividades de la empresa Brisa S. A. hasta llevar a cabo en un período de sesenta días hábiles prorrogables hasta por otros treinta, un proceso de consulta con las autoridades de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada, a fin de establecer las afectaciones que el proyecto pueda causar en la integridad cultural, social y económica de dichas comunidades.

Así, mediante el Auto 022 de 2011, la Sala de Revisión de la Corte Constitucional asumió las funciones de seguimiento de las órdenes impartidas por la

Sentencia T-547 de 2010 e instó a las autoridades competentes para que coordinaran el proceso de consulta. Con base en esto, la Dirección de Licencias y Permisos Ambientales del Ministerio de Ambiente mediante Resolución 1761 de agosto de 2011 decide declarar inconcluso el proceso de consulta previa con la finalidad de establecer las afectaciones del proyecto sobre la integridad cultural, social y económica de los pueblos indígenas de la SNSM.

Con fundamento en la prórroga del plazo para realizar la consulta efectuada por la Corte Constitucional mediante Auto de octubre de 2011, se efectuaron diferentes reuniones tendientes a satisfacer el proceso de consulta, las cuales dieron como resultado la no conciliación de las propuestas presentadas por las partes y la negativa de los representantes de los cuatro pueblos de la SNSM frente a la firma del acta de protocolización de la Consulta, bajo el argumento de que los daños causados por el proyecto eran irreversibles y que por esta razón la licencia ambiental debía revocarse y suspenderse definitivamente las actividades (Corte Constitucional, 2012). Sobre este particular, la Autoridad Nacional de Licencias Ambientales (ANLA) señala:

> Mientras que para los Pueblos Indígenas la preservación cultural solo puede garantizarse con medidas como la revocatoria de la Licencia Ambiental y la suspensión definitiva de las actividades del proyecto, para la Empresa existen medidas que pueden adoptarse para corregir, mitigar o compensar los impactos que puede ocasionar el proyecto en las dimensiones física, biótica y sociocultural. En vista de que las propuestas presentadas por las partes no pudieron conciliarse, la reunión concluyó sin que se llegara acuerdo alguno entre las partes.
> Al término de la Consulta, los Pueblos Indígenas no firmaron el Acta de la Reunión de Protocolización de la Consulta por cuanto solicitaron que el Ministerio del Interior reconociera mediante Resolución la existencia de comunidades indígenas en el área del proyecto que, consideran, su territorio ancestral, y que reconociera la existencia de los sitios sagrados (tendiente a su solicitud de Ley que redefina la Línea Negra) (Autoridad Nacional de Licencias Ambientales, 2011, p. 38).

Al respecto, el Consejo Territorial de Cabildos de la Sierra Nevada señaló que “el Proyecto Multipropósito Puerto Brisas generó una serie daños irreparables sobre el sitio sagrado de *Jukulwa*. Cortó por la mitad el cerro sagrado *de Jukulwa*,

y ha ido secando los manglares e interviniendo los bosques que forman parte del sitio" (Consejo Territorial de Cabildos, 2011, p. 7), hecho que anuló la capacidad espiritual del cerro, puesto que ya no son aptos para realizar pagamentos, lo que a su vez implica la pérdida de gobernabilidad, del equilibrio natural, del manejo del ordenamiento territorial ancestral y de la capacidad de pervivencia cultural de los cuatro pueblos de la SNSM (Consejo Territorial de Cabildos, 2011).

Se realizó una serie de reuniones de consulta previa en la cual participaron los pueblos indígenas de manera plena, transparente y de buena fe, con el ánimo de presentar de la forma más clara posible, cuáles han sido las vulneraciones a sus derechos por las afectaciones del puerto. Ellos sostienen que durante este proceso sus mamos y comunidades identificaron las afectaciones y daños o impactos del proyecto sobre sus pueblos, desde la visión ancestral (Consejo Territorial de Cabildos, 2012).

Los pueblos indígenas[13] plantean sus preocupaciones a la Corte Constitucional porque consideran que este proyecto ha producido efectos negativos como las intervenciones físicas de los sitios sagrados producidas directamente por el proyecto en mención. Adicionalmente, alegan que se ha presentado desplazamiento de las prácticas culturales y tradicionales de estos pueblos, alteración de los sitios sagrados, de la dimensión de la integridad cultural, espiritual y material que imposibilita el cumplimiento de la Ley Propia o el mandato de origen y la afectación a la dimensión de la integridad del gobierno propio y social caracterizado por el debilitamiento de la gobernabilidad espiritual y material en los territorios y los pueblos.

De igual forma, hacen referencia a la afectación en la dimensión de la integridad del desarrollo y economía propia relacionada con los impactos graves sobre la capacidad de pervivencia como pueblos, tras el deterioro del equilibrio natural y el sostenimiento de la vida de cada uno de los elementos y seres que existen en el territorio.

Finalmente, hablan de la afectación en la dimensión de la integridad del territorio ancestral, principalmente en su equilibrio, perdiendo la interconexión entre el territorio alto y bajo y el manejo del ordenamiento territorial ancestral con los demás sitios de gobierno en la SNSM, produciendo un debilitamiento del territorio por falta de tributos que lo alimenten desde los sitios sagrados.

[13] El Consejo Territorial de Cabildos remitió al Alto Tribunal un documento denominado *Informe a la Corte Constitucional de los Pueblos de la SNSM sobre el proceso de consulta del proyecto Puerto Brisa Sentencia T-547 de 2010. Sierra Nevada de Santa Marta, febrero de 2012*.

De esta manera, la ANLA mediante Resolución 218 de diciembre de 2011 señaló que pese a que no causa un daño irreparable en la cultura de los cuatro pueblos indígenas de la SNSM, en aras de lograr la preservación cultural es indispensable adoptar un conjunto de medidas tendientes a mitigar, corregir o compensar los daños ocasionados sobre la identidad cultural, social y económica de dichos pueblos; dispone la creación de un plan de fortalecimiento cultural; recomienda la implementación de medidas de no repetición; determina el establecimiento de zonas de protección dentro de los resguardos indígenas y ordena el diseño de un programa de educación, capacitación y gestión ambiental, entre otras medidas.

Para los pueblos indígenas de la SNSM esta Resolución no permite abordar los temas fundamentales de diferencia entre la visión ancestral y la visión de desarrollo del proyecto para llegar a acuerdos que tengan en cuenta ambas visiones, en virtud de la igualdad de culturas. El Consejo Territorial de Cabildos cuestiona el hecho de que la ANLA considera que no pone en riesgo la supervivencia física y/o cultural de los pueblos indígenas.

Por último, la Corte Constitucional mediante Auto 033 de febrero de 2012 ordenó la celebración de una audiencia pública en marzo de 2012 dentro del proceso de seguimiento de la Sentencia T-547 de 2010, con la finalidad de que las partes se pronunciaran sobre el contenido de la Resolución 218 de 2010 expedida por la ANLA. A pesar de que dicha audiencia efectivamente se llevó a cabo en la fecha prevista, hasta el momento de realizar este documento la Corte Constitucional no se había pronunciado sobre el fondo de dicho asunto.

4.3. Proyecto modificación del cauce del río Ranchería

Como antecedente de este proyecto debemos hacer mención a otro que es el distrito de riego y la presa El Cercado, cuya licencia ambiental y proceso de consulta previa fue adelantado con la Corporación Autónoma Regional de La Guajira. Este proyecto que ya fue aprobado y se encuentra en desarrollo ha generado inconformidad por parte de los indígenas de la SNSM, porque de acuerdo con ellos fue autorizado tras un proceso de consulta que no contó con buena fe.

En la zona donde se construyó la presa también existen sitios sagrados donde, según los indígenas, es necesario pagar tributo periódico al trueno y a la tormenta para animarlos y evitar que su fuerza desborde el río.

Lastimosamente los reclamos de los pueblos indígenas sobre este caso no fueron escuchados por la Corte Constitucional, que denegó las pretensiones de

protección de sus derechos solicitada mediante una acción de tutela, porque consideró que la demanda se había presentado mucho tiempo después de ocurridos los hechos.

Hoy, en esta misma zona, se habla de otro proyecto que tiene que ver con la modificación del cauce del río Ranchería. Este proyecto tiene que ver con la expansión minera consistente en incrementar la producción actual de carbón de la empresa Cerrejón. Para ello se ha establecido que bajo el lecho del río Ranchería (que nace en la SNSM) hay carbón mineral de alta calidad por lo cual es necesario modificar el cauce aproximadamente en 26 km del cauce del río por una distancia máxima de 1,2 km hacia el sureste, para que los nuevos tajos resulten accesibles.[14]

El proyecto de expansión requeriría la explotación de dos nuevos tajos (oeste y este) localizados debajo del río Ranchería. Según la empresa se estima que se podrán explotar aproximadamente entre 400 y 600 millones de toneladas de carbón, para lo cual es necesario, entre otras actividades, la canalización ambientalmente viable del río y la construcción de diques y barreras (Cerrejón, 2011). Para el dueño del proyecto, los principales impactos que generaría serían los siguientes, pero llama la atención que no aparecen los impactos sobre los pueblos indígenas:

- Pérdida o afectación parcial del acuífero aluvial del río Ranchería y del hábitat acuático residente.
- Destrucción del bosque de galería asociado al área de la modificación del cauce.
- Migración y/o destrucción parcial de las especies animales asociadas al bosque de galería.
- Cambios físicos y químicos de las aguas del río.
- Potencial pérdida de volúmenes de agua del río.
- Impacto en la calidad del aire.
- Modificación del paisaje.
- Cambio en los límites municipales.
- Generación de expectativas.
- Impacto en el imaginario guajiro por la modificación del cauce.
- Afectación de los usos sociales del agua.

[14] La cuenca hidrográfica del río Ranchería abarca 4.070 km^2 y tiene una longitud de 248 km.

- Incremento de movilidad en los municipios mineros.
- Afectación de las finanzas municipales por redistribución de regalías.
- Posible incremento en los usos antrópicos del agua.
- Generación de material particulado.

Los principales argumentos de la empresa para la realización de este proyecto tienen que ver con que se considera un buen negocio para el país y para la región. Su argumentación radica en el hecho de que el proyecto generaría impuestos, regalías, empleo de calidad, multiplicación económica, exportaciones, imagen externa, soberanía nacional (Cerrejón, 2011).

Es importante señalar que al momento de realizar este documento el proyecto se encuentra en etapa de preconsulta con los pueblos indígenas de la SNSM y están efectuando unos recorridos para identificar los sitios sagrados que podrían ser afectados en el desarrollo del proyecto.

4.4. Construcción del Embalse Multipropósito de Besotes

El principal antecedente de este proyecto se encuentra en el contrato celebrado en 1969 entre el INCORA y la firma Tahal Consulting Engineers con el objeto de realizar los estudios de factibilidad de un sistema de riego y drenaje para el municipio de Valledupar, cuya actualización y complementación fue contratada por el Instituto Colombiano de Hidrología, Meteorología y Adecuación de Tierras (HIMAT) con la firma Civiles & Hidráulicos en 1992, en la cual estableció un área de riego de aproximadamente 10.000 hectáreas y el suministro de agua para el municipio de Valledupar. Sin embargo, debido a que las instituciones anteriormente mencionadas desaparecieron, dicho proyecto nunca inició (Contraloría General de la República, 2010).

El proyecto de construcción del Embalse Multipropósito Besotes, localizado en la cuenca del río Guatapurí, municipio de Valledupar, departamento del Cesar, tiene como propósito garantizar el suministro de agua potable por lo menos a 500.000 habitantes de la ciudad de Valledupar, establecer un sistema de riego de todo para más de 10.000 hectáreas, así como generar energía hidroeléctrica tras el aprovechamiento del recurso hídrico (Empresa de Servicios Públicos de Valledupar, 2001).

El mencionado proyecto se inicia específicamente en 2001, cuando la Alcaldía de Valledupar y la Empresa de Servicios Públicos de Valledupar (EMDUPAR) contrataron con la Universidad Nacional la realización de los estudios necesarios

para la construcción del embalse, los cuales sirvieron de fundamento para que la Alcaldía iniciara ante Corpocesar el proceso de licenciamiento ambiental.

Conforme a una certificación del Ministerio del Interior sobre la existencia de la comunidad indígena arhuaca en el área de influencia del proyecto, expedida en diciembre 30 de 2002 y una certificación del Incora sobre el traslape de dicha área con ciertos terrenos pertenecientes al Resguardo indígena arhuaco, Emdupar comenzó un proceso de socialización del proyecto con la comunidad indígena arhuaca, sin tener en cuenta que el CTC había señalado que ella era la legítima representante de todos los pueblos indígenas de la SNSM (Alfonso *et ál.*, 2011).

Después de esto, en octubre de 2003 el Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial asumió el trámite de licenciamiento ambiental. Una vez requerido y presentado el Diagnóstico Ambiental de Alternativas, dicha entidad eligió la opción para la elaboración del Estudio de Impacto Ambiental, el cual fue elaborado por la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín y presentado al Ministerio de Ambiente.

Entre agosto de 2003 y octubre de 2004, EMDUPAR llevó a cabo alrededor de siete reuniones informativas sobre el proyecto, en las cuales el CTC, con base en estudios sobre el impacto que el proyecto podría tener sobre la comunidad indígena y su territorio, rechazó el proyecto teniendo en cuenta que ocasionaría la pérdida del equilibrio de la Sierra, la inundación de un sitio sagrado y sequías permanentes (Alfonso *et ál.*, 2011).

En enero de 2006 el Ministerio de Ambiente solicitó a la Alcaldía realizar el ajuste del Estudio de Impacto Ambiental, para incluir en el mismo la participación de las comunidades afectadas. Así, Emdupar continuó con las reuniones informativas hasta septiembre de 2006, cuando las comunidades indígenas reiteraron su inconformidad con el proyecto y con la forma en que se estaban desarrollando las reuniones, por cuanto no se estaban realizando con las autoridades que los representan legítimamente.

La Alcaldía de Valledupar completó la información solicitada por la autoridad ambiental y en mayo de 2007 fue requerida por el Ministerio de Ambiente para realizar las gestiones pertinentes con la finalidad de hacer la consulta. Así, con el Oficio 2400-E2-5871 la autoridad ambiental declara suspendidos los términos de evaluación hasta tanto la Alcaldía culmine dicho proceso de consulta.

De igual manera, en concordancia con la inclusión del proyecto en el Plan de Desarrollo Nacional,[15] por ser considerado como estratégico y de utilidad pública, el Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial aceptó al INCODER junto con la Alcaldía de Valledupar como titulares de la licencia ambiental, mediante el Auto 1685 de 2009.

En julio de 2009 con el fin de continuar el proceso de licenciamiento ambiental, el INCODER solicitó al Ministerio del Interior que certificara cuál era el área de influencia del proyecto para efectos de realizar la consulta previa. El Ministerio del Interior contestó el 6 de agosto de 2009 que corresponde a la entidad solicitante describir claramente los componentes del proyecto a efectos de dar respuesta a lo solicitado.

Una vez delimitada el área de influencia del proyecto, previo cumplimiento de las exigencias del Ministerio del Interior y del Ministerio de Ambiente, el INCODER lleva a cabo una serie de reuniones para socializar el proyecto y los estudios correspondientes. Sin embargo, las comunidades indígenas de la SNSM expresaron su inconformidad con el mismo porque al modificar el curso normal del río se afecta el ciclo del agua fundamentado en la retroalimentación entre los ríos y el mar y, por tanto, la función de los primeros de comunicar la vida y la muerte. Además, el proyecto afecta diversos sitios sagrados como son las cuatro lagunas, donde se efectúan pagamentos a la salud y fertilidad femenina y los cerros que conforman la Sierra, debido al calentamiento de los nevados (Confederación Indígena Tayrona, 2010).

Finalmente, el 17 de diciembre de 2010 la Contraloría General de la República comunicó al Ministerio de Ambiente sobre la realización de una audiencia pública informativa sobre el proyecto Multipropósito Represa los Besotes el 5 de marzo de 2010.

En la actualidad el proceso de evaluación de la licencia ambiental aún se encuentra suspendido, en razón a que el proceso de consulta previa no se ha formalizado.

4.5. Proyecto MPX, hoy MCX

En la actualidad se pretende ejecutar un proyecto que tiene que ver con la SNSM consistente en la construcción de un puerto que ha sido conocido como MPX, hoy MCX, el cual forma parte del Proyecto Minero Integrado (PMI) que comprende la

[15] Aprobado mediante la Ley 1151 de 2007.

producción de hasta 35 millones de toneladas anuales de carbón térmico de alta calidad en dos minas a cielo abierto y una mina subterránea (Longwall) en el sur de La Guajira, así como las soluciones logísticas para el transporte del mineral: un ferrocarril y un puerto de aguas profundas con cargue directo.

Según la información de la empresa, el ferrocarril transportará el carbón desde las minas, recorriendo 150 km antes de llegar al puerto ubicado estratégicamente en el océano Atlántico. Este último servirá para exportar el carbón. Ellos argumentan que este proyecto de talla mundial cambiará la historia de la minería en Colombia y será un ejemplo de innovación y buenas prácticas. Para desarrollar el Proyecto Minero Integrado, MCX invertirá más de US$ 5.200 millones.

El puerto será construido en Dibulla. Además el proyecto MCX tiene planteado un sistema de transporte ferroviario eficiente con 150 km de trayecto. Acorde con la empresa, la zona donde va a ser construido el puerto es un área profunda que no necesita grandes dragados, con vientos moderados y bajo oleaje, seleccionado por el Ministerio de Ambiente como la alternativa de menor impacto ambiental y social. El área de instalación es plana y la plataforma que une el muelle estará a 3 km de la costa. El muelle tendrá 450 m de extensión, podrá atender barcos Capesizes en ambos lados y está diseñado para futuras expansiones.

Este proyecto se encuentra en sus primeras fases y está en proceso de iniciarse la consulta previa con los pueblos indígenas de la SNSM.

Conclusiones

La cultura de los pueblos arhuaco, kogui, kankuamo y wiwa promueven la permanencia del Corazón del Mundo. Ellos han sido guardianes de este espacio sagrado que consideran alimenta, fortalece y da existencia a este planeta.

Los hechos expuestos preocupan a los pueblos indígenas de la SNSM, quienes se han manifestado de diversas formas en contra de las afectaciones del Corazón del Mundo y de su cultura, planteando sus permanentes inquietudes por la destrucción de sus territorios tradicionales y sus sitios sagrados a causa de los megaproyectos. Por eso los indígenas claman porque el Estado colombiano defina medidas para el reconocimiento y la protección real y efectiva de sus derechos.

La consulta previa que tiene por objeto llegar a un acuerdo o consentimiento sobre los proyectos no ha sido el mecanismo más idóneo para garantizar sus derechos territoriales. En consecuencia, dado que estos proyectos de desarrollo son de gran inversión y que tienen un mayor impacto dentro del territorio ancestral de los pueblos indígenas de la SNSM, consideramos que el Estado tiene la

obligación no solo de consultarlos, sino también de obtener el consentimiento libre, informado y previo de estos, según sus costumbres y tradiciones (Corte Constitucional, 2006; 2009; 2011). Dicho consentimiento debe obtenerse además porque se están generando cambios sociales y económicos profundos, pérdida de sus tierras tradicionales, desalojo especialmente de los sitios sagrados, el agotamiento de recursos necesarios para la subsistencia física y cultural de estos pueblos y la destrucción y contaminación del ambiente tradicional, entre otras consecuencias. En estos casos, las decisiones de las comunidades deben considerarse vinculantes, debido a la grave afectación que acarrea.

Del mismo modo, es necesario dar cumplimiento a los acuerdos suscritos con el Consejo Regional de la SNSM (CRSNSM)[16], referentes al fortalecimiento del Gobierno indígena como lineamiento general de las políticas ambientales y a los lineamientos de planificación y gestión ambiental (Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, 2002), así como a los acuerdos suscritos en 2003 entre el CTC y el Gobierno nacional para lograr la consolidación territorial indígena, la gobernabilidad, la conservación ambiental, el desarrollo sostenible de la Sierra Nevada de Santa Marta y la coordinación interinstitucional con las autoridades públicas regionales, ratificado posteriormente en diciembre de 2005 por medio de los cuales los pueblos indígenas han reafirmado la relación del Ordenamiento Territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta con el mantenimiento de la integralidad e integridad de los sitios sagrados y de la Línea Negra (Consejo Territorial de Cabildos, 2011).

Es importante respetar el derecho a la autodeterminación y autonomía de estos pueblos y al ejercicio de sus propias formas de vida y desarrollo. El ejercicio de la autoridad y formas de gobierno de los pueblos que son, por demás, un derecho, deben permitir que también exista seguridad jurídica para los indígenas de la SNSM, quienes tienen unos derechos reconocidos por la Constitución Política de Colombia y los Tratados Internacionales. Esto posibilita el ejercicio de la confianza legítima con todos los sectores del país.

Los casos que hemos presentado nos muestran que hoy el Estado colombiano tiene el deber de proteger estos pueblos y sus territorios. Asimismo, debe diseñar con ellos, desde sus visiones, mecanismos de reparación por los daños ocasionados. Tiene la obligación de garantizar que sus sitios sagrados no volverán a ser destruidos y que su territorio no puede ser afectado sin su consentimiento

[16] Creado mediante el Artículo 42 de la Ley 344 de 1996.

dado, ya que estos son necesarios para la pervivencia social, cultural y económica de los pueblos que habitan el Corazón del Mundo.

Referencias

Alfonso T., Grueso, L., Prada, M. y Salinas, Y. (2011), *Derechos enterrados. Comunidades étnicas y campesinas en Colombia, nueve casos de estudio*, Bogotá, Universidad de los Andes.

Arango, R. y Sánchez, E. (2004), *Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio*, Bogotá, Departamento Nacional de Planeación, DNP; Dirección de Desarrollo Territorial Sostenible, DDTS.

Autoridad Nacional de Licencias Ambientales ANLA (2011), *Resolución 0218 de 21 de diciembre de 2011*, "Por medio de la cual se adoptan decisiones en el marco de la Sentencia T-547 de 2010", disponible en http://www.anla.gov.co/documentos/Gaceta/res_0218_110412.PDF, consultado el 3 de abril de 2012.

Cerrejón (2011), *Resumen del proyecto de expansión Iiwo'uyaa para grupos de interés*, IIwo'uyaa, Sembrando Futuro.

Comité de Educación Arhuaco (2001), *Atlas iku*, Medellín, Gráficas Sideral.

Confederación Indígena Tayrona (2010), *Manifiesto del Pueblo iku-arhuaco frente a la propuesta de construcción del Proyecto Multipropósito Represa Los Besotes*.

Confederación Indígena Tayrona (2011), *Concepción sobre territorio-Línea Negra*, disponible en http://resguardoarhuacocit.com.co/index.php?option=com_content&view=article&id=25&Itemid=28&limitstart=2, consultado el 10 de abril de 2012.

Consejo Territorial de Cabildos (2007), *Posición indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta frente a los proyectos multipropósitos Puerto Brisa en Dibulla, represas en Besotes y Ranchería: afectación a nuestras culturas*, Bogotá, OIK. Fundación E-Korúa.

Consejo Territorial de Cabildos de la Sierra Nevada (2006), "Visión ancestral indígena para el ordenamiento territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta", en *Modelo participativo de Ordenamiento del Resguardo indígena kankuamo; Sierra Nevada de Santa Marta, Valledupar, Cesar*, Bogotá, OIK. Fundación E-Korúa.

Consejo Territorial de Cabildos de la Sierra Nevada (2011), *Informe a la Corte Constitucional de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta sobre el proceso de consulta del proyecto Puerto Brisa Sentencia T 547-2010*, Santa Marta, OIK. Fundación E-Korúa.

Contraloría General de la República (2010), *Proyecto "Embalse multipropósito Los Besotes", cuenca del río Guatapurí, Cesar*, disponible en http://200.93.128.205/c/document_library/get_file?&folderId=44390096&name=DLFE-34758.pdf, consultado el 3 de abril de 2012.

Córdoba, E. (2006, enero-junio), "Sitios sagrados y territorio Wiwa", en *Universitas Humanística*, No. 61, pp. 275-286.

Corte Constitucional. Auto 022 de 2011. M. P. Gabriel Eduardo Mendoza Martelo.

Corte Constitucional. Auto 033 de 2012. M. P. Gabriel Eduardo Mendoza Martelo.

Corte Constitucional. Sentencia T-188 de 1999. M. P. Eduardo Cifuentes Muñoz.

Corte Constitucional. Sentencia T-547 de 2010. M. P. Gabriel Eduardo Mendoza Martelo.

Corte Constitucional. Sentencia T-652 de 1998. M. P. Carlos Gaviria Díaz.

Empresa de Servicios Públicos de Valledupar (2001), *Acta 002*, "Segunda reunión preparatoria para el proceso de consulta previa del Proyecto Multipropósito Los Besotes", Valledupar, Emdupar.

Fajardo, L. y Gamboa, J. (1998), *Multiculturalismo y derechos humanos: una perspectiva desde el pueblo indígena Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Bogotá, Esap.

Instituto Geográfico Agustín Codazzi (2008), *Atlas básico de Colombia*, (7a. ed.), Bogotá, Autor.

Londoño, B., Rodríguez, G., Schtze, K., Lagos, A. y Gutiérrez, R. (2004), *Función ecológica de la propiedad en los resguardos indígenas de Colombia*, Bogotá, Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial-Universidad del Rosario.

Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial y Consejo Territorial de Cabildos (2004), *Senunulang-Umunukunu. Sitios sagrados de pueblos indígenas. Sierra Nevada de Santa Marta*, Santa Marta, MAVDT-CTC.

Ministerio del Medio Ambiente (1996), *Expediente Proyecto Puerto Carbonífero Mingueo*, Bogotá, Autor.

Organización Indígena Kankuama (2006), *Modelo participativo de Ordenamiento del Resguardo indígena kankuamo; Sierra Nevada de Santa Marta, Valledupar, Cesar*, Bogotá, OIK. Fundación E-Korúa.

Pineda, R. (1995), "Pueblos indígenas de Colombia: una aproximación a su historia, economía y sociedad", en *Tierra profanada. Grandes proyectos en territorios indígenas de Colombia*, Santafé de Bogotá, Disloque Editores Ltda.

Reichel-Dolmatoff, G. (1982), "Colombia indígena. Período prehispánico", en *Manual de Historia de Colombia. Historia Social, económica y cultural. Tomo I* (2a. ed.), Bogotá, Procultura.

Lo indígena y lo humanitario en Colombia: una relación estrechada por la vulnerabilidad y el conflicto

Mónica Mendoza Molina*

Fotografía 1. Indígenas nukak makú desplazados





Fuente: archivo *El Tiempo*

Cuando los pueblos indígenas han reivindicado su derecho a la autonomía frente al conflicto armado, como civiles y personas protegidas, negando simpatizar con uno u otro actor, han sido señalados, amenazados y en el peor de los casos, asesinados. En este contexto, los pueblos indígenas abogamos por una política de paz, que promueva y priorice una salida negociada al conflicto armado, que incluya a todos los miembros de la sociedad civil y fundamentalmente a los pueblos indígenas.

(ONIC, 2010)

* Socióloga de la Universidad Nacional de Colombia. Coordinadora del Instituto Rosarista de Acción Social Rafael Arenas Ángel, SERES, de la Universidad del Rosario.

Introducción

Este capítulo pretende abordar la cuestión humanitaria en general y su injerencia sobre algunos pueblos indígenas en particular, sin que esto signifique que la relación sea clara o específica. De hecho, no hay muchas referencias directas a este tipo de relación entre el ámbito humanitario y los pueblos indígenas; por el contrario, dicha relación es en ocasiones tan difícil de establecer, que se ha afirmado que estos últimos no son sujetos de ayuda humanitaria, sino de programas de cooperación. De cualquier forma, partiendo del principio de no discriminación, los pueblos indígenas serán sujetos de ayuda humanitaria en caso de desastres, no desde su conformación como pueblos indígenas, sino desde su condición de víctimas y respondiendo al principio de imparcialidad. Respecto al vínculo entre lo humanitario y lo indígena, afirma Joana Abrisketa que:

> En un momento como el actual, en el que parece imponerse la idea de que la acción humanitaria se centra en los conflictos de alta intensidad, no es fácil vincular la acción humanitaria con los pueblos indígenas. Los íconos son diferentes. La acción humanitaria se asocia al continente africano y a la violencia directa; la cooperación con los pueblos indígenas a Latinoamérica y a la violencia estructural. La acción humanitaria, tal y como se concibe en el momento presente, no se dirige a los pueblos indígenas por el hecho de que sean pueblos indígenas. La ayuda que los pueblos indígenas reciben se enmarca en la cooperación al desarrollo (Abrisketa, 2006, p. 635).

No obstante, el contexto colombiano ha permitido de diversas formas la victimización de los pueblos indígenas involucrados de manera involuntaria en un *conflicto intratable*[1] como el nuestro, ha obligado también a que la acción humanitaria dirija sus esfuerzos a la atención de esta población, provocando que la relación entre ambos no sea excluyente, se normalice y se fortalezca el binomio pueblos indígenas-acción humanitaria. Alrededor de esta hipótesis se trabajará a lo largo del capítulo, en el cual se reflexiona también en torno a la pertinencia y tipo de intervención que debe dirigirse a los pueblos indígenas en Colombia, considerando que esta no siempre se ajusta a las realidades y necesidades sentidas de los pueblos y en pocas ocasiones se realiza con un *enfoque diferencial étnico*.

---

[1] De acuerdo con la caracterización desarrollada por Mitchell (2002), los conflictos intratables pueden variar su intensidad con el paso del tiempo y se caracterizan por ser violentos, prolongados, internos, extensivos e inextricables.

Concuerdo con los ejecutores que plantean que la implementación de este enfoque como eje estructural de intervención por parte de la comunidad humanitaria facilitaría sin duda la superación de algunas condiciones de vulnerabilidad de las poblaciones afectadas por desastres, garantizaría y protegería los derechos de manera más efectiva y profundizaría en las causas de las inequidades como parte del reconocimiento a la diversidad.

Por último, el capítulo busca profundizar en el hecho de que la acción humanitaria siempre se consolida como un agente externo que puede diferir sustancialmente de los valores y concepciones indígenas, es decir, siempre viene en un lenguaje diferente y se efectúa por personas que vienen de fuera, por tanto, su implementación debe ser muy cuidadosa para no generar nuevas afectaciones o para limitar o coartar procesos y dinámicas tradicionales. Se trabajarán tres supuestos, a saber:

- En Colombia la relación acción humanitaria-pueblos indígenas se fortalece permanentemente.
- La intervención humanitaria no siempre responde a las necesidades de los pueblos indígenas.
- La acción humanitaria se consolida como un factor externo y ajeno a las concepciones propias de los pueblos indígenas.

Para desarrollar estos supuestos se realizó un análisis documental tanto de la situación de los pueblos indígenas en Colombia como de la cuestión humanitaria y sus debates actuales, con el fin de vislumbrar la relación entre ambos y los efectos posibles de esta relación en la vida de las comunidades.

El texto consta de siete partes. En la primera se establece la definición de pueblos indígenas acogida por el Estado colombiano y por la ONU y se enuncia la grave situación de los pueblos indígenas en Colombia que ha llevado a muchos de ellos al riesgo de extinción física. Se señala también una definición del término *humanitario*, que se va llenando de contenido de acuerdo con el contexto en el que se emplea y al tipo de intervención que representa. Por último, se describen los principios, derechos y deberes humanitarios, recordando que son de obligatorio cumplimiento, pues de ello dependerá la legitimidad de las acciones e intervenciones.

La segunda parte consta de un análisis de la normativa colombiana que aborda la cuestión humanitaria, ya sea de manera directa o indirecta.

La tercera parte comprende el tema de las víctimas desde la definición que construye el Estado colombiano y desde el tratamiento que se debe dar a las mismas, de acuerdo con la información contenida en la denominada Ley de Víctimas y Restitución de Tierras en lo que respecta a pueblos indígenas. En esta parte también se analiza la política pública de atención a víctimas en cuanto a programas, proyectos y operadores. Para finalizar se define el concepto de doble afectación.

La cuarta parte hace referencia al Sistema de Naciones Unidas y a los modelos de atención humanitaria.

La quinta parte aborda el tema de la calidad de la asistencia humanitaria, que ha preocupado enormemente a los actores humanitarios debido a las críticas que ha recibido y a la valoración negativa de algunas de sus intervenciones en terreno. Para ello se mencionan los esfuerzos en cuanto al monitoreo y control de la acción humanitaria, enfatizando en los diferentes aspectos que cada uno profundiza, así como en la denominada *reforma humanitaria* y en los enfoques de acción sin daño y diferencial como alternativa para evitar los efectos negativos en las comunidades que pueden presentarse a causa de intervenciones no procedentes o mal manejadas.

La sexta parte comprende un abordaje del Derecho Internacional Humanitario (DIH), sus principios y los retos que debe afrontar con las nuevas modalidades de conflicto, que presentan situaciones y particularidades que escapan a su campo de acción.

La séptima y última parte relata la participación en la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena durante el segundo semestre del año 2011 en la primera versión del diplomado realizado en Nabusímake con el pueblo arhuaco, en donde se discutieron aspectos relativos a acción humanitaria y Derecho Internacional Humanitario.

1. Los Pueblos indígenas y la cuestión humanitaria en Colombia

Es imperioso establecer un plan nacional de emergencias para proteger a los indígenas. Si hay un sector contra el cual esta guerra se ha ensañado de modo particularmente feroz ese es el de los indígenas
(UNICEF, 2003).

Mediante la Ley 21 de 1991, Colombia ratificó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (oit) de 1989 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, el cual imprime ciertas características a los pueblos indígenas, dentro de las que deben mencionarse:

- Son pueblos que mantienen condiciones sociales, culturales y económicas que los distinguen de otros sectores de la colectividad nacional y que están regidos total o parcialmente por sus costumbres o por una legislación especial.
- Descienden de poblaciones que habitaban el país o una región geográfica del país en la época de la conquista o la colonización o el establecimiento de las fronteras estatales y que conservan la totalidad o parte de sus propias instituciones sociales, políticas, culturales y económicas.
- Tienen conciencia de su identidad indígena o tribal (oit, 1989).

Los Gobiernos que se acogen a este Convenio deben desarrollar una acción coordinada y sistemática con la participación de los pueblos interesados para proteger y garantizar sus derechos fundamentales (oit, 1989). Es deber de los Estados velar por el cumplimiento de los derechos fundamentales de los pueblos, siempre en coordinación y con el visto bueno de los mismos; en este sentido, debe mencionarse la obligatoriedad de la consulta previa, libre e informada en los casos en los que se deben tomar medidas legislativas y administrativas o cuando se piensa realizar proyectos u obras dentro de sus territorios. Esta consulta, al igual que la participación de los pueblos en la toma de decisiones que los afectan, debe ser real y no puede prestarse a manipulaciones de ninguna índole. De otro lado, el manejo de estas situaciones por parte del Estado debe ser supremamente responsable y juicioso, pues no es extraño que se generen disputas y desencuentros en las comunidades en razón de los "proyectos de inversión social" derivados de las intervenciones o afectaciones al territorio.

Por su parte, la Constitución Política de Colombia dedica varios artículos a los pueblos indígenas en los que se reconocen aspectos como el principio de diversidad étnica y cultural del país, la oficialidad de las lenguas, el trato sin discriminación y el respeto y desarrollo de la identidad cultural, entre otros. Muy importante resulta el reconocimiento del sujeto colectivo, diferente del sujeto individual, que no significa una simple suma de individualidades, sino el enten-

dimiento de los pueblos como sujetos de derecho, como unidades socioculturales (Corte Constitucional, 1994).

> Estos grupos, que en su mayoría han vivido marcando diferencias por medio del uso de una lengua distinta, de creencias diferentes, de sistemas de organización social y de parentesco y de sistemas de derecho propio, más que reclamar para conservar estos fenómenos que pueden cambiar en el tiempo o incluso ser comunes con otras sociedades, porque se les impuso un modelo o porque apropiaron algunos asuntos, se sienten distintos y como distintos que son por sentirse miembros integrales de un cuerpo muy particular son reconocidos como sujetos de derecho y no pueden ser tratados aplicando los mismos raseros que para los sujetos individuales (unicef, 2003).

Este asunto resulta fundamental, dado que los pueblos se sienten diferentes no solo de las personas no indígenas, sino entre pueblos indígenas en razón de su conformación como tal. Cada uno de ellos tiene su cosmovisión, su lengua, su forma de relacionarse y de generar conocimiento, por tanto, el trato a cada pueblo deberá diferir. En este sentido, la responsabilidad del Estado se convierte más bien en un desafío y, del mismo modo, la intervención de los agentes humanitarios que prestan sus servicios y dirigen sus esfuerzos a la atención de estas poblaciones.

El autorreconocimiento de las diferencias se materializa en derecho tal como lo plantea la onu en su Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas; así, se habla de la *distintividad* como el derecho a ser diferente, a ser uno mismo, a ser reconocido por los otros (onu, 2008) y podría añadirse también a ser comprendidos desde la alteridad, siempre que haya intenciones de intervención, bien sea de tipo estatal, privada, humanitaria o de cooperación al desarrollo.

La Declaración señala también algunos aspectos que se mencionan a continuación y que se analizarán a la luz de la acción humanitaria. Estos aspectos son:

- La igualdad, entendida como el derecho a no ser discriminado en el ejercicio de sus derechos y menos en razón de su origen o identidad de indígenas (onu, 2008). Aquí hay una confluencia clara con el principio humanitario de *imparcialidad* que será tratado.
- La libre determinación política, económica, social y cultural (onu, 2008), que se ve fuertemente coartada en situaciones de desastre, sobre

todo por el conflicto armado que vive el país, porque los pueblos entran en una condición de dependencia estatal o humanitaria y tienen el grave riesgo de perder su identidad colectiva como consecuencia de fenómenos de desplazamiento forzado.

- La autonomía o autogobierno respecto de sus asuntos internos (ONU, 2008). Este derecho, al igual que el anterior, se pierde en las dinámicas del conflicto. Al respecto, después de prestar sus servicios de atención de emergencia la acción humanitaria deberá enfocarse en el fortalecimiento o recuperación de las redes sociales, con miras a restablecer los procesos tradicionales previos al desastre. Figuras como la denuncia pública sobre violación de derechos o la mitigación del riesgo pueden ser apropiadas en este caso.
- El derecho propio a preservar y defender sus usos, costumbres, lenguas y formas de vida (ONU, 2008). En etapas posteriores al desastre la intervención humanitaria o estatal debe facilitar los espacios para que la cotidianidad de los afectados se parezca lo más posible a su "estado natural"; en este sentido, debe evaluarse el tipo de viviendas que se otorgan, el entorno en el que se desarrollaran, el tipo de educación y de salud que recibirán sus hijos y el tipo de relaciones que establecerán, entre otras, ya que puede presentarse una tensión entre derechos colectivos y derechos constitucionales, en donde los agentes prestadores de servicios validan indicadores de cumplimiento y goce efectivo de derechos, pero las poblaciones receptoras perciben una vulneración de los mismos. Se reitera entonces la imperiosa necesidad de evaluar el tipo de intervención y de respuesta frente a las necesidades sentidas de las comunidades afectadas.
- El mejoramiento de sus condiciones de educación, salud, justicia económica y trabajo (ONU, 2008). Este derecho deberá garantizarse en el marco de la concepción de desarrollo que haya construido cada pueblo para generar mejoramiento. Es necesario indagar por las perspectivas de los pueblos, por el grado de satisfacción que demuestran respecto a lo que tienen, por lo que quieren conservar y por lo que quieren modificar.
- El derecho preferente, en cuanto se trata de minorías que históricamente han sido marginadas y discriminadas (ONU, 2008) y que en razón de estos abusos están en riesgo de desaparecer.

Señala la Declaración que es deber de los Estados definir mecanismos eficaces para prevenir y evitar actos que tengan como finalidad atentar contra la integridad de los pueblos indígenas o que tengan por objeto despojarlos de sus territorios y recursos (onu, 2008). Aunque el Estado colombiano ha acogido dicha Declaración, permite también la vulneración de una serie de derechos en aras del "desarrollo" o bajo el precepto de que el interés general debe prevalecer sobre el particular. Así, por ejemplo:

> Actualmente están proyectados o en ejecución una serie de megaproyectos en la Sierra Nevada de Santa Marta, todos ellos contrarios al querer de los pueblos indígenas, a sus intereses, prioridades y planes de vida. Estos proyectos implican en la práctica un ordenamiento territorial, social, político y económico que se superpone a los ordenamientos ancestrales generando cambios bruscos y negativos sobre todos los espacios y ámbitos relacionados con el territorio, afectando de manera directa y profunda la supervivencia de los pueblos indígenas (Becerra, 2009, p. 101).

Fotografía 2. En la Sierra Nevada de Colombia hay caminos y hay quien los ande



Fuente: Amado Villafaña y Diego Rueda, en http://www.jornada.unam.mx/2009/05/18/oja145-pgfinal.html

La implementación de dichos megaproyectos en un hecho, pese a las controversias sobre el otorgamiento de las licencias ambientales y sobre la validez de las consultas previas. Si bien las construcciones han sido aprobadas y ejecutadas por el Estado colombiano, hay una contundente desaprobación por parte de los pueblos indígenas implicados.

Dice la Declaración que los Estados deberán evitar y proteger a los pueblos frente a toda forma de traslado forzado que implique la vulneración de sus derechos. A este respecto el Estado colombiano ha sido totalmente ineficiente, pues, por un lado, no ha encontrado mecanismos para evitar los desplazamientos subsecuentes a enfrentamientos, acosos y demás consecuencias del conflicto y por otro lado es en ocasiones permisivo e incitador de desplazamientos, tal como ocurre en el caso de los megaproyectos. La situación es tan delicada que:

> Durante los últimos años, muchas investigaciones y análisis sobre el comportamiento y la magnitud del desplazamiento forzado interno en Colombia, han dado cuenta del impacto desproporcionado que este fenómeno ha tenido en nuestros pueblos indígenas. En términos generales, señalan la enorme diferencia entre el porcentaje de la población indígena en el país (3% según el Censo del DANE 2005) y el porcentaje de la población indígena desplazada, que oscila entre el 8 y el 12,5% según la fuente y el año tomado para construir el estimativo (Andrade, 2012).

Entonces, pese a que la Constitución reconoce a los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derechos, su situación es crítica ya que no solo han estado históricamente marginados y excluidos, sino que también se encuentran inmersos en el contexto de violencia generalizada que caracteriza al país y que ha tomado formas y nombres distintos con el paso de los años: actores armados legales e ilegales, narcotráfico, megaproyectos, colonialismo, depredación ambiental, etc. Así, de acuerdo con la Corte Constitucional: "[…] no son menos de treinta las etnias que en este momento pueden considerarse como es estado de alto riesgo de exterminio cultural o físico por causa del conflicto armado y del desplazamiento forzado" (Corte Constitucional, 2009).

De esta manera, los pueblos indígenas en Colombia enfrentan una grave *crisis humanitaria,* o situación de emergencia compleja,[2] que desencadena necesidades y vulnerabilidades masivas, a las que en gran parte se responde por medio de la acción humanitaria.

---

[2] El concepto de emergencia compleja fue acuñado por las Naciones Unidas a finales de la década del ochenta, para describir el carácter diferenciado de las crisis que se han generado desde entonces. Se denominan complejas por tres razones: la multiplicidad de sus causas, el carácter omnicomprensivo de su impacto y la necesidad de respuesta internacional (Pérez de Armiño, 2001).

El término *humanitario* es bastante difícil de definir y no hay un consenso sobre su significado único por tratarse de un campo amplio e impreciso. Algunos sectores lo han utilizado de manera indiscriminada, otorgándole un carácter polémico y politizado, que genera desconfianza y confusión entre los desprevenidos. Un claro ejemplo de ello han sido los denominados *bombardeos humanitarios* cuya sola concepción representa una contradicción insuperable, pues un bombardeo, en cualquier caso, se consolida como arma de destrucción masiva[3] que vulnera el principio de *distinción* y el de *proporcionalidad,* ambos protegidos por el DIH.

En términos generales, lo *humanitario* se ha asociado con la atención (asistencia, socorro y protección) de personas que se encuentran en una situación desfavorable como consecuencia de catástrofes naturales o guerras y está orientado a aliviar el sufrimiento, garantizar la subsistencia, proteger los derechos fundamentales y defender la dignidad. Esta atención debe estar regulada por principios universales que han de aceptarse y aplicarse por todos los actores del sector humanitario sin excepción.

"Los antecedentes de la idea contemporánea de la acción humanitaria se pueden encontrar en las diferentes culturas y religiones, habiéndose plasmado a lo largo de la historia en concepciones como la beneficencia, la caridad o la filantropía" (Pérez de Armiño, 2001).

Se parte pues del principio de que en todas las culturas se han presentado manifestaciones de filantropía o actos solidarios o desinteresados, que sentarían las bases del humanitarismo. Sin embargo, no es sencillo determinar el tipo de prácticas "humanitarias" o solidarias que se presentaban antes de la Conquista, pues no es algo que esté documentado ni que pueda reconstruirse con facilidad. La construcción de los conceptos de solidaridad y humanitarismo se ha realizado así desde una lógica occidental.

Al respecto, distintas teorías sobre las comunidades primarias o de origen, dentro de las que caben las comunidades indígenas, afirman que las prácticas y comportamientos de los individuos, enmarcadas en determinado sistema normativo, están guiados por el interés general que prima sobre el interés particular y que se sustentan en lazos culturales, filiales y tradicionales muy fuertes. Durkheim, por ejemplo, define la categoría de *solidaridad mecánica* como un

---

[3] Las armas de destrucción masiva son aquellas que causan sufrimientos innecesarios, tienen efectos indiscriminados y son excesivamente nocivas.

atributo de las comunidades primitivas, que se determina por similitud entre sus miembros y por lazos profundos y continuos (Durkheim, 2001). En estos términos, las culturas tradicionales o primigenias tenderán naturalmente a la protección y al cuidado mutuo como estrategia de sostenibilidad y supervivencia; del mismo modo, deberán generar los mecanismos y estrategias para dar solución a los efectos adversos de los desastres.

Como se dijo, no tenemos un registro de las prácticas "humanitarias" anteriores a la Conquista, que sin duda estarían estructuradas y nominadas de algún modo específico. Desde una perspectiva eurocéntrica, el origen del "humanitarismo" se atribuye a los hechos acontecidos en la batalla de Solferino, tal como se ilustrará más adelante. Tal vez desde allí se haya determinado que ciertos agentes deben asistir y que otros deben ser asistidos. Con esta afirmación no pretendo demeritar los esfuerzos y logros de la acción humanitaria, pero sí entrever que algunas poblaciones, entre ellas los pueblos indígenas, que pertenecen a ciertas regiones encasilladas como subdesarrolladas, han sido, son y serán objeto de la acción humanitaria y de la cooperación al desarrollo, desde la óptica de afuera, la de los países "favorecidos". Por demás, en ocasiones estos países sienten una deuda de tipo moral con quienes otrora fueron sus colonias.

Tal como se concibe hoy en día, el humanitarismo ha sido apropiado por los pueblos indígenas en Colombia, quienes, sin duda debido a la necesidad imperante de protección y resistencia, se han familiarizado con el término, con su marco ético y moral y con su marco normativo. Incluso ellos mismos son los ejecutores de prácticas de corte humanitario. Un ejemplo claro de esta situación se evidencia en el proceso llevado a cabo por los pueblos del Cauca, específicamente en las labores ejecutadas por la Guardia Indígena.

> La Guardia Indígena está en proceso de iniciar una formación permanente en temas como resistencia pacífica, legislación indígena, derechos humanos, estrategia y emergencias. Entre las labores humanitarias se cuentan la búsqueda de desaparecidos, liberación de personas secuestradas y detenidas, acompañamiento y apoyo permanente a los cabildos, traslado de heridos y primeros auxilios, seguridad y protección de las movilizaciones, marchas, congresos, asambleas permanentes, protección de los sitios sagrados, entre otras. Además, alertan a la comunidad con un eficaz sistema de comunicación, que permite avisar oportunamente sobre riesgos de bombardeo,

masacre o quedar en medio del combate. El control territorial se refleja con retenes ubicados a la entrada y salida de los resguardos.
Los guardias no reciben remuneración alguna, es un esfuerzo voluntario y consciente en defensa de su cosmovisión y de la pluriculturalidad. Lo anterior muestra un proceso contundente y un mensaje político importante en cuanto que es un símbolo de cómo la sociedad pone de manifiesto su autonomía y la defensa de la Constitución de 1991. Además, esta experiencia resalta una actitud de neutralidad positiva como también un mensaje de paz para el país (cric, 2012).

Fotografía 3. Guardia Indígena



Fuente: Almáciga. Grupo de Trabajo Intercultural, en http://www.almaciga.org/

Otro claro ejemplo es el Programa de Justicia y Derechos Humanos implementado por la Asociación de Cabildos Indígenas Wounáan, Embera Dobida, Katío, Chamí y Tule del Chocó, Orewa, creado para fortalecer los sistemas de justicia propia, el acceso a la justicia social y la protección de los derechos humanos y colectivos de los pueblos indígenas. Dentro de las funciones que debe ejecutar el programa están las visitas y la elaboración de informes sobre la situación de derechos humanos de los pueblos, el apoyo jurídico para exigir el cumplimiento de los derechos, la acción frente a las violaciones de los derechos humanos y la construcción de un sistema de información y sistematización para casos de violación de derechos humanos.

Con estos ejemplos se muestra que, fieles a su principio de autonomía y conocedores de las tácticas y estrategias de la guerra que tantos horrores les han

causado, los pueblos indígenas se han organizado para defenderse y cuidar lo suyo y a los suyos. Para ello, han interiorizado también la normativa internacional y los escenarios a los que deben acudir en caso de violación a sus derechos, lo que sin duda responde a la ineficiencia estatal y a los alarmantes índices de impunidad con que cuenta el país.

1.1 Marco ético y moral de la acción humanitaria

El verdadero significado de la neutralidad se pone a prueba cuando el derecho y los principios internacionales humanitarios encuentran en el terreno los dilemas del mundo real.
(Minear, 1999).

Los principios éticos y operativos del humanitarismo fueron definidos inicialmente por el Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR) y se consolidaron después de las dos guerras mundiales. Han sido adoptados por la mayoría de actores humanitarios, pero actualmente son centro de debate, dado que las modalidades de conflicto emergentes y los intereses de ciertos Gobiernos representan nuevos retos y dilemas que dificultan el discernimiento entre "lo bueno" y "lo malo" y que limitan el imperativo de incondicionalidad propio de la acción humanitaria.

> En años recientes los gobiernos de occidente vienen utilizando, cada vez más, la etiqueta de humanitario para dar legitimidad a un plan de seguridad nuevo y, a veces, controvertido. El hecho de invocar razones humanitarias para justificar las acciones militares internacionales, sumado al hecho de que los gobiernos involucrados en estas operaciones militares suelen ser también los que más fondos aportan al sistema humanitario, ha reanudado los debates entre las organizaciones humanitarias internacionales y las ONG, acerca de los principios éticos de la acción humanitaria (Schweizer, 2004).

De esta manera, cada vez se cuestiona más el tipo de intervención, cómo se realiza y a quiénes beneficia realmente la ayuda "humanitaria". Pese a ello, tal como se concibió inicialmente el humanitarismo se enmarcó en los principios que se presentan a continuación:

Tabla 1. Principios humanitarios

Principio	Descripción
Humanidad	El trato a las víctimas debe ser respetuoso, con dignidad humana y orientado a aliviar el sufrimiento causado por catástrofes naturales o conflictos armados.
Imparcialidad	La ayuda debe ofrecerse a las víctimas de acuerdo con sus necesidades, independientemente de su raza, religión o ideología.
Neutralidad	Los actores humanitarios no pueden tomar partido en las hostilidades ni deberán involucrarse en controversias políticas, raciales, religiosas o ideológicas.
Independencia	Las organizaciones humanitarias podrán tomar sus propias decisiones sin condicionamientos políticos de su país de origen o del país receptor de la ayuda.
Universalidad	Cualquier víctima debe ser socorrida.

Fuente: Elaboración propia

El cumplimiento de la mayoría de estos principios ha sido cuestionado por diversos actores en diversas coyunturas; así, respecto al principio de la independencia, se ha criticado que en ocasiones lo humanitario se subordina a lo político. En Colombia, por ejemplo, es común vincular la ayuda humanitaria con los programas gubernamentales de atención a personas en situación de desplazamiento u otras víctimas. Por otro lado, se ha controvertido sobre la procedencia de la financiación. En general esta proviene de países de Occidente, cuyos intereses no son exclusivamente humanitarios. Igualmente se ha criticado la injerencia de los donantes en la asignación y distribución de las ayudas.

> La AH se ha convertido en un instrumento de uso creciente en las relaciones internacionales, lo que plantea nuevos problemas a las organizaciones humanitarias que se ven cada vez más condicionadas en su labor por consideraciones de tipo político, geoestratégico o directamente militar (Rey, 2009).

Se ha afirmado también que cuando la ayuda humanitaria se realiza en un contexto de conflicto violento se vuelve inevitablemente parte del contexto y, por tanto, del conflicto (Anderson, 2009). En ese sentido, no es posible hablar de neutralidad, pues hay una relación reflexiva entre los agentes humanitarios y sus acciones y el escenario y las realidades donde se desenvuelven. En ocasiones la intervención humanitaria ha legitimado de manera involuntaria ciertos movimientos rebeldes, señores de la guerra o personas poderosas, dado que deben negociar con ellos para poder ingresar al territorio, lo que implica un reconocimiento de su autoridad.

También es común que parte de las ayudas se queden en manos de los actores de la guerra o que se cobren impuestos o similares para permitir el paso de las mismas. Por último debe mencionarse que la acción humanitaria ha sido acusada de mantener las economías de la guerra, pues en cumplimiento de sus principios debe prestar ayuda a los combatientes heridos, lo que aliviana la responsabilidad de los ejércitos (Schweizer, 2004).

La cuestión ética es entonces bastante complicada. Representa un punto álgido cuando se habla de acción humanitaria porque implica poner en la balanza los efectos no esperados de un lado y el socorro de las víctimas del otro, que sin duda salva muchas vidas y aligera el sufrimiento.

1.2. Derechos y deberes en atención humanitaria

El Estado es el primer responsable de prestar a sus ciudadanos la atención humanitaria necesaria en caso de emergencias de índole natural o bélica, pero en caso de considerarlo necesario podrá solicitar apoyo de otros Estados o agentes humanitarios internacionales. La intervención humanitaria internacional solo podrá efectuarse con el visto bueno y a petición del Estado receptor, acogiéndose al principio de soberanía (Pérez de Armiño, 2001).

Sin embargo, a finales de la década del ochenta y debido en parte a que muchos Estados no cumplían con su responsabilidad y deber moral de atender a las víctimas, se discutió si la intervención internacional debía estar sujeta únicamente a la decisión del Estado soberano o si la comunidad internacional debía intervenir en aras de hacer efectivo el cumplimiento de los derechos humanos; de ser así, la intervención internacional representaría en sí un "deber de injerencia"[4] sobre los Estados "necesitados". Por supuesto, esta concepción no tuvo mucha acogida, por lo que posteriormente se acuñó el término "derecho de injerencia" que enfatizaría en el derecho de la comunidad humanitaria de ofrecer y prestar sus servicios en los Estados afectados por desastres, correspondiendo aceptación por parte de estos últimos (Pérez de Armiño, 2001).

De esta manera, se establecen los siguientes derechos y deberes para los humanitarios:

[4] Este concepto se refiere a un comportamiento de carácter ético y subjetivo, que no deja de ser polémico, pues siempre cabrá la duda sobre qué es más fuerte: el deber de injerencia o el principio de no intervención. En ocasiones se ha catalogado a este "deber" como una nueva forma de expansionismo.

- Derecho de asistencia humanitaria: tal como lo estipula el DIH, las agencias humanitarias podrán ofrecer sus servicios y atender a las víctimas de conflictos armados.
- Derecho a la asistencia humanitaria: las víctimas de desastres podrán acceder a asistencia y protección.
- Deber de asistencia humanitaria: este deber está consignado tanto en el DIH, como en la Carta de las Naciones Unidas en sus Artículos 1.3, 55 y 56.
- Derecho de acceso a las víctimas: este derecho debe ejercerse con la garantía de protección y seguridad del personal humanitario, lo que permitirá la libre circulación por el territorio, la eficacia de las acciones y el control sobre la distribución equitativa de bienes y suministros.
- Deber de los Estados de no rechazar arbitrariamente la asistencia: este deber varía sustancialmente, dependiendo si hay tiempo de paz o tiempo de conflicto armado (Pérez de Armiño, 2001).

Así pues, tanto los Estados como los actores humanitarios tienen deberes y derechos que deberán cumplirse en el marco de la atención a las víctimas. Sin embargo, como se mencionó, el deber principal recae sobre los Estados. Colombia no es la excepción y por tanto se ha desarrollado en el país una amplia normativa destinada al abordaje de los asuntos humanitarios y similares.

2. Normativa humanitaria colombiana

Dadas sus particulares condiciones, en Colombia la normativa en materia humanitaria es bastante extensa y puede condensarse de la siguiente manera:

Tabla 2. Normativa relacionada con asuntos humanitarios en Colombia

Año	Normativa	Tema
1960	Ley 5	Aprobación de los Convenios suscritos por la Conferencia Diplomática de Ginebra del 12 de agosto de 1949.
1994	Ley 171	Aprobación del Protocolo adicional a los Convenios de Ginebra del 12 de agosto de 1949, relativo a la protección de las víctimas de los conflictos armados sin carácter internacional (Protocolo II), hecho en Ginebra el 8 de junio de 1977.
1996	Ley 340	Aprobación de la Convención para la protección de los bienes culturales en caso de conflicto armado, el Reglamento para la aplicación de la Convención y el Protocolo para la protección de los bienes culturales en caso de conflicto armado, firmados en La Haya el 14 de mayo 1954.

Año	Normativa	Tema
1997	Sentencia C-467	Protección de bienes culturales.
1997	Ley 387	Prevención del desplazamiento forzado, atención, protección, consolidación y estabilización socioeconómica de los desplazados internos por la violencia.
1998	Ley 469	Aprobación de la Convención sobre prohibiciones o restricciones del empleo de ciertas armas convencionales que puedan considerarse excesivamente nocivas o de efectos indiscriminados, hecha en Ginebra el 10 de octubre 1980 y sus cuatro protocolos.
1999	Sentencia C-156	Armas convencionales.
1999	Ley 540	Aprobación de la Convención Interamericana contra la fabricación y el tráfico ilícito de armas de fuego, municiones, explosivos y otros materiales relacionados, adoptada en Washington, D.C. el 14 de noviembre 1997.
1999	Ley 525	Aprobación de la Convención sobre la prohibición del desarrollo, la producción, el almacenamiento y el empleo de armas químicas y sobre su destrucción, hecha en París el 13 de enero 1993.
2000	Ley 554	Aprobación de la Convención sobre la prohibición del empleo, almacenamiento, producción y transferencia de minas antipersonal y sobre su destrucción, hecha en Oslo el 18 de septiembre de 1997.
2002	Ley 764	Aprobación del Protocolo para la represión de actos ilícitos de violencia en los aeropuertos que presten servicio a la aviación civil internacional, complementario del Convenio para la represión de actos ilícitos contra la seguridad de la aviación civil, hechos en Montreal el 23 de septiembre de 1971 y el 24 de febrero de 1988.
2003	Ley 808	Aprobación del Convenio internacional para la represión de la financiación del terrorismo, adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 9 de diciembre de 1999.
2003	Ley 837	Aprobación de la Convención internacional contra la toma de rehenes, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 17 de diciembre de 1979.
2004	Sentencia C-172	Protocolo facultativo de la Convención sobre los derechos de los niños en conflictos armados.
2004	Ley 877	Aprobación de la Convención sobre la seguridad del personal de las Naciones Unidas y el personal asociado, hecha en Nueva York el 9 de diciembre de 1994.
2011	Decreto 4100	Creación y organización del Sistema Nacional de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario.
2011	Ley 1448	Ley de Víctimas y Restitución de Tierras. Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno.

Fuente: elaboración propia

En lo que se refiere a Convenios de Ginebra y sus Protocolos adicionales, podemos decir que Colombia se suscribe a ellos junto con otros 191 países, comprometiéndose a respetar y cumplir los acuerdos allí estipulados. Sin embargo, las particularidades del contexto colombiano no ofrecen claridad respecto al estricto cumplimiento de los mismos, en especial del cuarto Convenio, relativo a la protección de civiles en tiempo de guerra. De esta manera, el Ejército nacional se ha visto involucrado en más de una ocasión en la violación de derechos humanos y en infracciones al DIH, situación denunciada en múltiples oportunidades por diferentes sectores de la sociedad civil, entre ellos los pueblos indígenas. Por su parte, los actores armados ilegales también son protagonistas de estas violaciones e infracciones. La situación puede ilustrarse con el siguiente ejemplo:

> En las últimas dos semanas las comunidades indígenas del Dieciocho, Matecaña, Río Playa y Mambual, han sufrido a consecuencia del hostigamiento que el ejército nacional viene haciéndole a las familias, requisando las viviendas y pertenencias personales, realizando retenciones arbitrarias, haciendo señalamientos de colaborar con la guerrilla, maltrato verbal y físico, lo que ha ocasionado zozobra entre las familias, miedo, angustia, confinamiento y riesgo inminente de desplazamiento.
>
> De otro lado, la guerrilla por su parte también ha amenazado a varias personas de las comunidades, permaneciendo dentro del territorio de los resguardos poniendo en riesgo al vida de las familias indígenas, además de impedir la libre movilización, puesto que ha hecho saber que hay minas anti persona alrededor de las comunidades (Asociación Orewa, 2009).

Al igual que otros sectores de la población civil, los pueblos indígenas quedan en medio del fuego cruzado, sometidos a todo tipo de atropellos y obligados, en el mejor de los casos, a abandonar sus territorios ancestrales y sagrados. No hay pues una protección efectiva de los civiles en medio del conflicto.

En cuanto al Protocolo II sobre la protección de víctimas de conflictos armados sin carácter internacional, veremos que Colombia, además de aprobarlo, ha desarrollado una ley exclusiva para el tratamiento de dichas víctimas: se trata de la Ley 1448 de 2011, que se profundizará más adelante.

Por medio de diversas leyes y sentencias, Colombia ratifica la necesidad de protección a los bienes culturales que se encuentren en riesgo a causa del conflicto y enfatiza en la prohibición y restricción del uso de determinadas armas, entre las

que es importante mencionar las minas antipersona, por ser Colombia el único país de América Latina en donde aún se siembran. Un 60% de los municipios está afectado por este fenómeno y 34% de las víctimas pertenece a la población civil (Presidencia de la República, 2008).

Colombia también ha desarrollado una ley exclusiva para el desplazamiento forzado,[5] considerando que ocupa el segundo puesto mundial en número de personas en condición de desplazamiento después de Sudán (Acnur, s. f.).

> Hasta mayo de 2011 el Gobierno de Colombia ha registrado a más de 3,7 millones de desplazados internos en el país, ONG como la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (CODHES) consideran que la cifra real de desplazados por el conflicto armado interno desde mediados de los años 80 supera los 5 millones de personas (ACNUR, s. f.).

Los pueblos indígenas no escapan a este fenómeno; por el contrario, se consolidan como unas de las víctimas principales del mismo. Según cifras del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), desde 1997 hasta 2011 se desplazaron 106.562 indígenas y solo en 2011 se desplazaron 4.080 (ACNUR, s. f.).

Otros de los temas priorizados por el Estado colombiano que se traducen en leyes tienen que ver con problemáticas propias del conflicto que aquejan de manera profunda al país son la toma de rehenes, que concretamente puede equipararse a secuestro, la protección de menores en situaciones de conflicto y la vinculación de menores con el conflicto. Para dar respuesta a los desafíos planteados por el conflicto se creó un Sistema Nacional de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario, que impulsa acciones para la promoción, protección y defensa con el fin de garantizar el respeto y la garantía de los derechos. Se acogen también en Colombia las convenciones internacionales relativas a financiación del terrorismo y a protección del personal humanitario.

Por último, como se observa en el cuadro, Colombia ha desarrollado una ley específica para la atención y reparación de las víctimas. Considerando que son ellas las receptoras por excelencia de la acción humanitaria, se dedicará un apartado a la descripción y análisis de esta Ley.

---

[5] Es decir la Ley 387 de 1997, por la cual se adoptan medidas para la prevención del desplazamiento forzado, la atención, protección, consolidación y esta estabilización socioeconómica de los desplazados internos por la violencia en la República de Colombia.

3. Definición y tratamiento de las víctimas en Colombia

Las víctimas en Colombia han sido definidas como cualquier persona que haya sufrido un daño como consecuencia de las violaciones a las normas internacionales de Derechos Humanos o Derecho Internacional Humanitario (Congreso de la República, 2011). Colombia ratifica su adscripción a dichas normas y asume la responsabilidad de garantizar atención humanitaria y reparación a las personas afectadas por causa del conflicto armado. Establece, sin embargo, unos períodos que han sido objeto de críticas por parte de diferentes sectores de la población civil. Así, estipula la Ley que atenderá a las víctimas de hechos ocurridos después del 1 de enero de 1985 y que restituirá tierras en los casos ocurridos después del 1 de enero de 1991.

La Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, bastante reciente en Colombia, ha generado todo tipo de expectativas y polémicas por sus contenidos y planteamientos. Para el caso particular que nos atañe, la Ley es bastante interesante, pues su Título III denominado "Ayuda humanitaria, atención y asistencia", dedica sus tres capítulos al abordaje de la cuestión humanitaria.

El Capítulo I versa sobre ayuda humanitaria a las víctimas en lo que se refiere a asistencia, socorro y protección mediante alimentos, medicinas, aseo, transporte de emergencia, alojamiento transitorio y atención médica y psicológica, es decir, se limita a la entrega de ayudas de emergencia, manteniendo un carácter meramente asistencial, que vincula a varias dependencias del Estado y a otras entidades privadas. De esta manera, tan pronto se tiene conocimiento del desastre, las entidades territoriales estarán en la obligación de prestar sus servicios a las víctimas, así:

- La Unidad Administrativa Especial de Atención y Reparación a Víctimas (UAEARIV) y el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) deberán prestar alojamientos temporales y alimentación transitoria.
- Las instituciones hospitalarias públicas o privadas deberán prestar atención de emergencia de manera inmediata y sin condiciones.
- La UAEARIV gestionará la entrega, por una sola vez, de la ayuda humanitaria con las entidades pertinentes.
- Por medio de la Secretaría de Gobierno y en compañía de la Personería municipal, la Alcaldía debe elaborar un censo de población afectada en caso de desplazamiento forzado masivo con la finalidad de consolidar el Registro Único de Víctimas (RUV).

Lo interesante de este planteamiento es que pretende la articulación de entidades estatales y privadas, cada una desde su experticia y competencia, para brindar integralmente la atención de emergencia inicial a las víctimas. No obstante, se hace necesaria una campaña de difusión para dar a conocer el sistema de atención integral a víctimas y las rutas de acceso al mismo, ya que por desconocimiento muchas personas pueden abstenerse de declarar y verse privadas de la reparación a que tienen derecho. El esquema nacional de atención opera de manera directa, por medio de alianzas de cooperación con organismos humanitarios y con autoridades territoriales (DPS, s. f.). Se vislumbra también en este caso, el debate en torno a la neutralidad por parte de los actores humanitarios.

El Capítulo II denominado "Medidas de asistencia y atención a las víctimas" señala una diferencia entre la asistencia y la atención. La primera se define como una estrategia orientada a restablecer los derechos de las víctimas y a garantizar una vida digna y la segunda como un componente de información y orientación.

Se incluyen en este capítulo:

- Asistencia funeraria: se sufragarán los gastos de las personas fallecidas.
- Educación: el acceso a educación prescolar, básica y media así como la exención de costos académicos debe estar garantizado a las víctimas por medio de los establecimientos educativos oficiales. Por otro lado, se otorgarán créditos y subsidios especiales para educación superior y se priorizará a las víctimas para el acceso a la oferta del Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA).
- Salud: se garantizará la cobertura de asistencia en salud y las emergencias serán atendidas de manera inmediata.

En este segundo capítulo se consideran aspectos para el restablecimiento de derechos y la inclusión social, pero no se contempla la atención diferencial de las víctimas que en caso de tratarse de poblaciones indígenas deberán acogerse a los sistemas oficiales de educación y salud, puesto que no se especifica cómo se vinculan estos programas con aspectos de etnoeducación o medicina tradicional.

El Capítulo III hace referencia específica a la atención de víctimas de desplazamiento forzado, lo que se complementa con lo estipulado en la Ley 387 de 1997. En materia de atención humanitaria se establecen las siguientes fases:

- Atención inmediata: otorgada a personas desplazadas en condición de vulnerabilidad acentuada, que requieren alojamiento temporal y

asistencia alimentaria; se brinda inmediatamente después de hacer la declaración sobre los hechos que configuraron el desplazamiento hasta el momento en el que se realiza la inscripción en el RUV.

- Atención humanitaria de emergencia: se otorga después de la inscripción en el RUV según el grado de urgencia respecto a la subsistencia mínima.
- Atención humanitaria de transición: se otorga a las personas desplazadas que estén incluidas en el RUV cuya situación, a pesar de ser precaria, no presenta características de gravedad o urgencia.

La atención inmediata será prestada en el caso de desplazamientos individuales por Acción Social, el ICBF y las entidades territoriales; los desplazamientos masivos serán atendidos por el CICR (DPS, s. f.). Uno de los principales cambios en materia de desplazamiento forzado está representado en el hecho de que ahora las personas en esta condición no serán incluidas en el Registro Único de Población Desplazada (RUPD) como venía ocurriendo hasta la aprobación de la Ley de Víctimas, sino en el RUV que, si bien pretende aglomerar y sistematizar los datos de todas las personas en situación de desplazamiento, hay muchos casos que se encuentran sin registrar, ya sea por miedo de las víctimas a declarar, por desconocimiento de los procesos o porque después de la declaración ante el Ministerio Público, Acción Social establece que los declarantes no deben ser incluidos en el Registro.

Aunque la Ley de Víctimas ha representado un avance en materia de reconocimiento y atención a víctimas de violaciones a los derechos humanos o de infracciones al DIH, también posee algunos vacíos, entre los que cabe mencionar la ausencia de consulta previa a las comunidades étnicas y la escasa contemplación de grupos de especial protección, como pueblos indígenas o minorías étnicas, en sus diferentes títulos y capítulos. De hecho, los grupos indígenas no son mencionados explícitamente, no hay una diferenciación de las víctimas en estos casos, como sí la hay en el caso de mujeres,[6] niños, niñas y adolescentes.[7]

> El principio de enfoque diferencial propende por la adopción de una serie de medidas encaminadas a enfrentar la situación de vulnerabilidad acen-

---

[6] Al respecto ver: Título IV. Reparación de las víctimas. Capítulo III. Restitución de tierras. Disposiciones generales. *Normas para las mujeres en los procesos de restitución*.

[7] Al respecto ver: Título VII. Protección integral a los niños, niñas y adolescentes víctimas.

> tuada de algunas víctimas en razón de su edad, genero, orientación sexual y situación de discapacidad. La ley ofrece especiales garantías y medidas de protección, asistencia y reparación a los miembros de grupos expuestos a mayor riesgo de violaciones de sus derechos fundamentales: mujeres, jóvenes, niños y niñas, adultos mayores, personas en situación de discapacidad, líderes sociales, miembros de organizaciones sindicales, defensores de derechos humanos y víctimas de desplazamiento forzado y de esta manera contribuye a la eliminación de los esquemas de discriminación y marginación que pudieron ser la causa de los hechos victimizantes (Congreso de la República, 2011, p. 9).

Este aspecto llama la atención, considerando que los pueblos indígenas han sido declarados por la Corte Constitucional sujetos de especial protección constitucional y titulares de derechos fundamentales, en razón de su vulnerabilidad originada por aspectos históricos, sociales y jurídicos y por la especial afectación que ha generado el conflicto sobre ellos, en particular al utilizar sus territorios para la guerra (Corte Constitucional, 2011). El hecho de que estos pueblos no sean considerados por la Ley de Víctimas como sujetos de especial protección a quienes debe destinarse ayuda con enfoque diferencial podría explicar una posible ineficacia o fracaso de los programas que se implementen en aras de la reparación a la cual tienen derecho desde su condición de víctimas.

Después de presentar qué entiende el Estado colombiano por víctima y cuáles son los lineamientos para la atención de las mismas, se analizarán los principales aspectos de la política pública.

3.1 Política pública de atención a víctimas en Colombia

Como parte de la política pública de atención a víctimas de desastres, por medio del Departamento para la Prosperidad Social (DPS, antigua Agencia para la Acción Social y la Cooperación Internacional) el Gobierno colombiano presta atención humanitaria por medio de las siguientes estrategias:

- Atención integral por operador humanitario: funciona de acuerdo con los convenios suscritos entre Foundation for Cooperative Housing-CHF Internacional y Acción Social. Incluye los componentes de atención humanitaria de emergencia, generación de ingresos, acompañamiento psicosocial y orientación ocupacional.

- Convenios especiales: Acción Social-CICR, atiende personas en situación de desplazamiento reciente (menos de tres meses) con la entrega de alimentos, paquetes de aseo y utensilios de cocina.
- Operación Prolongada de Socorro y Recuperación (OPSR): brinda asistencia tanto a población en situación de desplazamiento como a población vulnerable, afectada por la violencia y con altos índices de inseguridad alimentaria. Esta operación se realiza conjuntamente entre el Plan Mundial de Alimentos (PMA) de Naciones Unidas, el DPS y el ICBF; la necesidad de implementarla se fundamenta en las cifras oficiales que, entre otras cosas, afirman que de 60 a 70% de los hogares en situación de desplazamiento presenta inseguridad alimentaria y 23% de los niños y niñas sufre desnutrición crónica, lo cual significa un incremento bastante considerable comparado con el promedio nacional que es de 12% (Presidencia de la República, PMA, Agencia presidencial para la acción social y la cooperación internacional, ICBF, 2008).

Las fases que maneja la operación son:

Fase de emergencia: atención de necesidades alimentarias inmediatas para personas que en general no han recibido ayuda de nadie más y se encuentran en condiciones de inseguridad alimentaria crítica.

Fase de recuperación: busca mejorar la capacidad de las familias para cubrir sus necesidades alimentarias y resistir las crisis. Procura la vinculación de las familias con programas de inversión social en los ámbitos de salud, educación, capacitación y generación de ingresos.

Como puede apreciarse, la mayoría de las fases se implementa en conjunto con agentes humanitarios o agentes del desarrollo con carácter internacional que se ajustan a las políticas del Estado colombiano y que determinan el tipo de ayuda que se presta.

El caso de Colombia es sin duda muy complejo. No solo debe sortear las consecuencias humanitarias del conflicto armado, sino que enfrenta múltiples calamidades ocasionadas por desastres naturales. Esta situación ha llevado a la implementación del concepto de *doble afectación,* que hace referencia a regiones enteras o a comunidades concretas, que han sido víctimas de ambos fenómenos (OCHA, 2011).

La denominada ola invernal, consecuencia del fenómeno de la niña que aquejó a la Nación en particular durante el segundo semestre de 2010 y el primer trimestre de 2011, produjo afectaciones en 28 de los 32 departamentos del país y en 1041 de los 1119 municipios del país, dejando damnificado a 6,78% de la población nacional, de acuerdo con las cifras de Colombia Humanitaria, campaña creada por el Gobierno nacional para enfrentar las consecuencias del desastre. La situación fue tan grave que llevó a la declaración de desastre en territorio colombiano mediante el Decreto 4579 de 2010 y a la declaración de estado de emergencia económica, social y ecológica por medio del Decreto 4580 de 2010. Esta delicada situación fue por supuesto objeto de intervención humanitaria de carácter nacional e internacional.

Al respecto, el Gobierno colombiano formula la campaña Colombia Humanitaria, adjunta al Fondo Nacional de Calamidades (FNC), diseñada para funcionar con recursos del presupuesto nacional y con donaciones del orden nacional e internacional, sean de carácter público o privado, abarcando lo pertinente a atención humanitaria, reconstrucción y rehabilitación de las poblaciones y regiones afectadas. La estrategia involucra diferentes instancias y organizaciones del orden nacional, así: Dirección de Gestión del Riesgo, Colombia Humanitaria, Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, Financiera de Desarrollo Territorial (Findeter), Ministerio de Agricultura, Ministerio de Educación, Ministerio de Protección Social, Banco de Comercio Exterior de Colombia (Bancoldex) e ICBF.

La ayuda humanitaria otorgada mediante esta campaña contempla la entrega de paquetes de alimentos y de aseo, el otorgamiento de subsidios para pago de arriendos y la financiación de obras civiles de emergencia. Los recursos están a cargo de alcaldes y gobernadores, quienes los ejecutan por medio de operadores como ONG locales, Cajas de Compensación, Ejército nacional, Armada nacional, Policía nacional, Cruz Roja o Defensa Civil.

4. El Sistema de Naciones Unidas y los modelos de atención humanitaria

Por su parte, el Sistema de Naciones Unidas coordina sus actividades de atención humanitaria por medio del Comité Permanente entre Organismos, del que forman parte varias de sus agencias, organizaciones no gubernamentales y organizaciones intergubernamentales, como el Movimiento Internacional de la Cruz Roja y de la Media Luna Roja. Este Comité está presidido por el coordinador

de Socorro de Emergencia de las Naciones Unidas, quien formula y promueve las políticas para la ejecución de actividades humanitarias.

Por otro lado, en el año 1991 se crea la Oficina para la Coordinación de Asuntos Humanitarios (OCHA), que realiza labores de monitoreo y denuncia. En Colombia esta Oficina ha hecho esfuerzos por articular organizaciones de diversa índole que trabajan temas humanitarios o que pueden potenciarlos, mediante el Instituto de Estudios Humanitarios (IEH); así, se han vinculado con la iniciativa universidades, ONG y agencias del Sistema de Naciones Unidas, con el fin de cerrar la brecha entre investigación y acción humanitaria y en aras de optimizar las ayudas y la intervención en campo. Resulta pues una iniciativa bastante válida, que a partir de la investigación-acción puede ofrecer mayor conocimiento de las distintas realidades por parte de los humanitarios, mayor participación de las comunidades en las decisiones que las afectan, mayor cercanía entre las comunidades beneficiarias y los agentes humanitarios y por tanto, mayor efectividad de las ayudas y programas.

En el ámbito humanitario, el tipo de ayuda que se brinda varía de acuerdo con las necesidades de las víctimas y con el contexto en el que se haya producido la tragedia. De esta manera, en caso de un desastre, sea cual sea su naturaleza, las víctimas podrán acceder inicialmente a lo que se ha denominado ayuda de emergencia, que consiste en la provisión gratuita de bienes y servicios esenciales para la supervivencia inmediata.

Fotografía 4. Entrega de ayuda humanitaria en Retalhuleu



Fuente: Cruz Roja Guatemalteca, en http://www.cruzroja.org.gt/noticias/entrega-de-ayuda-humanitaria-en-retalhuleu/

En orden de importancia se provee: abrigo, agua potable, alimentos y medicamentos y atención sanitaria. Esta ayuda no pretende generar procesos dentro de las comunidades, sino que tiene un carácter paliativo que la enmarca en un período muy limitado; en general, se brinda hasta seis o doce meses después de acontecido el desastre.

Este carácter de inmediatez responde al grado de vulnerabilidad al que quedan expuestas las comunidades tras un desastre; sin embargo, aunque la ayuda de emergencia cumple con la función de garantizar la supervivencia, muchas veces genera nuevas afectaciones en las poblaciones receptoras, sin que este sea su objetivo. Un ejemplo de esta situación se evidencia en la siguiente afirmación:

> Los Nukak Makú en condición de desplazamiento en las cabeceras municipales, están viviendo hacinados y en un medio ambiente diferente a la selva, lo que ha contribuido a la proliferación y propagación de enfermedades que no son comunes a su medio, consecuencia también del cambio en la dieta alimentaria, que ha traído otras problemáticas o enfermedades como las dentales, por la introducción de alimentos no tradicionales como arroz, fríjoles, lentejas, leche, sal, que vienen en los kits o paquetes de ayuda de emergencia que se les da (onic, 2010).

En este sentido, la asistencia humanitaria siempre será susceptible de generar daño en las comunidades receptoras, toda vez que interviene en las prácticas cotidianas, los procesos y la vida social de las mismas y se ubica en el marco de los desastres.

No obstante, de la concepción inicial meramente asistencialista del humanitarismo surgen nuevas asignaciones y pretensiones del término.

> El propio alcance de lo humanitario, su relación con la construcción de paz, el cómo deba contribuir al desarrollo, su vinculación con soluciones duraderas a los problemas de las comunidades afectadas, por citar solo algunos ejemplos, han sido y son temas de debate entre las organizaciones humanitarias (Rey, 2009).

Así, el siguiente eslabón en la cadena humanitaria es la ayuda humanitaria que, además de incluir ayuda de emergencia, implementa operaciones prolongadas para refugiados o desplazados internos, por lo general hasta que se resuelven

las causas del éxodo o se consolidan reasentamientos seguros. Estas operaciones buscan frenar la descomposición del tejido social, generar procesos de rehabilitación y capacitar en materia de prevención y preparación frente a la ocurrencia de nuevos desastres.

Pese a que la ayuda humanitaria se ha definido como aquella que debe prestarse en situaciones coyunturales de desastre, también se ha implementado en casos de necesidad extrema de las comunidades. En este sentido, muchas comunidades indígenas han sido receptoras de este tipo de ayuda aunque no hayan sido víctimas recientes de catástrofes naturales o a consecuencia del conflicto. Esto se debe a un abandono generalizado por parte del Estado o a la ineficacia de los programas sociales implementados por el mismo; en ocasiones, las condiciones son tan graves que las poblaciones dejan de estar en una condición de necesidad para pasar a una condición de peligro o riesgo inminente de desaparición física. Un ejemplo que ilustra esta situación es la muerte por hambre de cinco niños indígenas en el Resguardo Caño Mochuelo, departamento de Casanare, en enero de 2012. Al respecto denuncia la ONIC:

> La Autoridad Nacional de Gobierno Indígena, ONIC, expresa su preocupación por los hechos que se han venido presentando en varias regiones del país donde niños de nuestras comunidades mueren por inanición, desnutrición y otras enfermedades prevenibles y curables. En este caso lamentamos lo ocurrido en el resguardo Caño Mochuelo, del municipio Hato Corozal, Casanare, donde murieron recientemente 5 menores según informaciones públicas. No obstante aclaramos que esta situación no es solo de ahora, pues como lo manifiestan varias autoridades y dirigentes indígenas de la región estos casos se presentan frecuentemente por causas que van más allá de escases de alimentos y son, entre otras, carencia de una política auto sostenible en materia productiva y alimentaria y que para el caso de estas comunidades por su condición semi-nómadas los programas no han sido elaborados de acuerdo a sus características culturales. En este sentido llamamos a las autoridades, Instituciones y entidades de gobierno Municipal, Departamental y nacional para evaluar, con las autoridades y organizaciones indígenas, la asistencia en salud e implementación en los programas productivos de soberanía alimentaria, aspectos que no pueden quedarse solo en ayudas de asistencia humanitaria [...]. Llamamos a las instituciones del gobierno encargadas a tomar medidas urgentes para garantizar

> la vida e integridad de estas comunidades y de otras que en algunas regiones del país afrontan una grave crisis humanitaria, situación que aumenta y se agrava con el desarrollo del conflicto armado, la explotación minera, de hidrocarburos y recurso naturales y la implementación de megaproyectos en sus territorios (ONIC citado en Nasaacin, 2012a).

De esta manera, la ayuda humanitaria debe estar complementada con proyectos integrales y sostenibles que permitan el desarrollo de las comunidades y que garanticen su bienestar. Este es justamente el propósito de la acción humanitaria que además de incluir ayuda humanitaria, abarca aspectos como la defensa de los derechos humanos, el testimonio, la denuncia, la presión política y el acompañamiento a las comunidades afectadas. Desde esta perspectiva, lo humanitario deja de ser meramente asistencial y de basarse en necesidades para adquirir un enfoque de derechos, puesto que "el humanitarismo basado en derechos resulta el más eficaz si se quiere poner fin a las situaciones de vulnerabilidad desencadenantes de la acción humanitaria" (Abrisketa, 2006, p. 637).

Esta lógica se encuentra enmarcada en lo que se ha denominado *contiguum* de atención, que hace referencia a la combinación de diferentes modalidades de intervención, en diferentes tiempos, para una actuación integral y coherente, rompiendo así con el esquema de sucesión lineal de fases emergencia-rehabilitación-desarrollo que, si bien ofreció una respuesta adecuada para la atención de crisis por catástrofes naturales, se quedó corto a la hora de enfrentar nuevas emergencias de carácter civil o político, es decir, nuevas tipologías de conflicto.

Las nuevas configuraciones de los conflictos civiles y políticos que toman forma de emergencias complejas, llevaron a la concepción de una nueva modalidad de intervención, considerando que:

> Lejos de ser crisis repentinas, constituyen hechos de conflicto sostenidos en el tiempo, recurrentes, casi permanentes, que dan lugar a nuevas formas de organización social, económica y de poder político y que en general revelan un fracaso del modelo de desarrollo. Así, en estos contextos de emergencia permanente se incurre en un error al abordar la crisis desde el marco de acción que contempla, en un sentido básico, un ciclo temporal "antes-después" del desastre y el retorno a la normalidad (Comisión de seguimiento a las políticas públicas sobre desplazamiento forzado, 2009, p. 12).

En este sentido, los actores humanitarios se involucran con las comunidades más allá de la simple entrega de ayudas, para participar también en procesos de reparación. Un ejemplo de esto es lo que viene realizando ACNUR con los nukak makú y guayaberos en el Guaviare, los hitnu en Arauca, los awá en Nariño y los embera en el Chocó. Al respecto afirma ACNUR:

> Nuestra intervención cubre las fases de prevención, emergencia y soluciones duraderas. Abarca desde la "protección por presencia" en zonas de alto riesgo hasta la documentación de campañas así como la educación y proyectos de salud. En todos los casos, nos enfocamos en las características únicas de cada comunidad y coordinamos con nuestras contrapartes.
>
> El ACNUR también asiste a refugiados indígenas en países vecinos como Panamá, Ecuador, Venezuela y Brasil. Estamos desarrollando una estrategia regional para responder más adecuadamente a las necesidades específicas de los pueblos indígenas durante el exilio (ACNUR, s. f.).

Se percibe un interés por parte de los humanitarios por reconocer las particularidades de las poblaciones para ofrecer en cada oportunidad un tipo de ayuda que se adecúe a las mismas, que solucione las necesidades más urgentes, pero que también procure generar el ambiente más parecido al que se vivía antes del desastre.

También hay casos de acompañamiento, denuncia y presión política por parte de los humanitarios, un ejemplo de ello son los boletines que emiten permanentemente agencias como OCHA, en donde se evidencian situaciones de riesgo de las poblaciones indígenas o vulneraciones a sus derechos. Por ejemplo, en el Boletín Humanitario No. 29 de diciembre de 2011 se denuncia por un lado la desaparición de dos hombres indígenas y el desplazamiento de once familias en el Medio Baudó (Chocó) y, por otro, el desplazamiento de siete familias indígenas en Barbacoas (Nariño). En ambos casos el CICR prestó ayuda de emergencia y en el caso de Barbacoas, habitado por el pueblo awá, se cuenta con una misión humanitaria permanente que acompaña a la comunidad (OCHA, 2011).

Cada vez se supera más la condición asistencial inicial que caracterizaba a los humanitarios y se generan vínculos y responsabilidades más fuertes entre los mismos y las poblaciones que intervienen, es decir, la preocupación por la pertinencia y la calidad de la asistencia es cada vez mayor, lo que ha llevado a la formulación de estrategias y herramientas destinadas a la medición y garantía de dicha calidad, como veremos a continuación.

5. Calidad de la asistencia humanitaria

Considerando las críticas de que ha sido objeto así como la posibilidad latente de generar daño en las comunidades receptoras, el sector humanitario ha trabajado fuertemente en la elaboración de mecanismos para mejorar y controlar la calidad de la asistencia que brinda. En general, estas críticas tienen que ver con la creación de dependencia material y psicológica dentro de las comunidades, el debilitamiento de las capacidades y redes sociales, la escasa cabida a la participación comunitaria y la posible sustitución de la acción política.

Algunos de los mecanismos que se han generado para la optimización de la atención humanitaria y que se han centrado en diferentes aspectos son:

- Código de conducta relativo al socorro en casos de desastre para el Movimiento Internacional de la Cruz Roja y Media Luna Roja y las ONG (1994) o Código de conducta para la ayuda humanitaria, que sintetizó principios y criterios comunes para los agentes comunitarios superando las cuestiones ideológicas y de formas de trabajo. También estableció pautas de comportamiento entre los agentes humanitarios y los Gobiernos de los países donde se realizan las operaciones.
- People in Aid, Código de buenas prácticas (1995), que se centró en los recursos humanos de las organizaciones, bajo el principio rector "el personal es clave para el logro de nuestra misión".
- Proyecto Esfera (1997), que representa un marco de referencia ético y técnico en el que se estipulan normas de actuación. Su primera fase finalizó en 1998 con la publicación de la Carta humanitaria de normas mínimas de respuesta humanitaria en casos de desastre.
- Compas, calidad o método de aseguramiento de la calidad para la acción humanitaria (1999), que se enfoca en los procesos generados por los proyectos mediante una etapa de pilotaje y otra de evaluación de los mismos.
- Humanitarian Accountability Partnership HAP International (2003), que como su nombre lo indica hace énfasis en la rendición de cuentas a las poblaciones receptoras.

Todos estos mecanismos orientados a la garantía de un servicio con calidad han generado acuerdos entre los diferentes actores humanitarios, relativos a sus formas de operar, a la relación entre ellos, al cuidado del personal, al análisis

de impacto de sus acciones y lo más importante, a la retroalimentación con las comunidades intervenidas. Otro mecanismo de autoevaluación y de optimización de la ayuda humanitaria está representado en lo que se denominó reforma humanitaria.

5.1 Reforma humanitaria

En 2005 el Sistema de Naciones Unidas implementa la reforma humanitaria que pretende mejorar la respuesta humanitaria con una mejor coordinación, predictibilidad, rendición de cuentas y alianzas. Para ello se propuso un esquema de grupos temáticos o clústeres, divididos así:

- Protección, a cargo de ACNUR. El rango de acción de esta organización va desde la ayuda de emergencia hasta la implementación de programas para el desarrollo local. En su mayoría, los fondos de operación provienen de donaciones voluntarias.
- Albergues, a cargo de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM). Para el caso de Colombia esta organización ha implementado un programa de atención a población en condición de desplazamiento, que ha sido financiado con fondos de la Agencia para el Desarrollo Internacional de Estados Unidos (USAID).
- Agua, saneamiento e higiene, a cargo del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF). Aunque esta organización pertenece al Sistema de Naciones Unidas, cuenta con su propio cuerpo de gobierno.
- Seguridad alimentaria, a cargo del PMA, reconocida como la organización de ayuda humanitaria más grande del mundo que lucha contra el hambre y en pro del acceso a la alimentación necesaria para llevar una vida activa y saludable. Esta organización es financiada por donaciones voluntarias.
- Salud, a cargo de la Organización Panamericana de la Salud (OPS) que en materia humanitaria ha implementado en Colombia el Programa de Emergencias y Desastres, por el que ha obtenido un reconocimiento de buenas prácticas.
- Educación en emergencia, a cargo de la UNICEF.
- Recuperación temprana, a cargo del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), organización que coordina las labores de socorro y promueve la recuperación y el desarrollo a largo plazo. En

materia de crisis se enfoca en la prevención, la alerta temprana y la resolución de conflictos.

- Manejo de información, a cargo de la OCHA. Esta Organización realiza tareas de coordinación, gestión de información y movilización de recursos.

La definición de estos grupos temáticos y la división de responsabilidades dentro de las agencias de Naciones Unidas sin duda ha facilitado la prestación de servicios humanitarios, permitiendo que cada agencia se especialice y se articule con las labores ejercidas por las demás agencias.

5.2 Enfoque de acción sin daño

En el año 1999 se publica el libro *Do no Harm* de Mary Anderson, que cuestiona las intervenciones humanitarias y de cooperación al desarrollo planteando que las ayudas no deben afectar las capacidades locales, no deben promocionar la dependencia y los recursos brindados no deben destinarse o permitir la continuación de la guerra (Anderson, 2009). Para la autora es prácticamente inevitable que los recursos económicos y políticos de la ayuda afecten al conflicto, debido a que tales recursos pueden ser robados por los combatientes y destinarse a la compra de armas o al apoyo de los ejércitos; que la ayuda afecte a los mercados, favoreciendo economías de guerra o economías de paz; que la distribución de la ayuda genere o incremente tensiones, debido a que puede variar entre grupos y sectores sociales; que si la ayuda internacional se destina a la atención de población civil, la capacidad productiva local pueda dedicarse al abastecimiento de los actores armados y, por último, que la ayuda pueda soportar la continuación de la guerra o la búsqueda de la paz (Anderson, 2009).

No obstante, la autora mantiene la idea –y en eso estamos de acuerdo– de que la ayuda vale la pena porque salva innumerables vidas y alivia el sufrimiento de muchas personas pese a las afectaciones que pueda provocar; lo importante es, entonces, tomar conciencia de tales afectaciones para reducirlas o para evaluar si se continúa o no con la intervención. Se reitera así que la cuestión humanitaria es ante todo un asunto moral, tanto por los móviles que la impulsan como por la relatividad en el cumplimiento de sus principios éticos y porque, para mal o para bien, siempre causará modificaciones en la vida de las personas y las comunidades.

Para evitar el daño, algunas agencias han implementado mecanismos que desafían al asistencialismo y que propenden por no generar dependencias dentro de las comunidades; por ejemplo, es habitual manejar el esquema de "alimentos por trabajo" o cuestiones similares.

El enfoque diferencial se consolida también como mecanismo para prevenir el daño. Se trata de un método de análisis, ejecución y evaluación que considera las diversidades, diferencias e inequidades de las poblaciones con el fin de brindar atención integral, protección y garantía de derechos. Aunque vale la pena mencionar los esfuerzos que han realizado diferentes entidades como acnur, se debe reconocer que en Colombia los casos de atención humanitaria diferencial no han sido debidamente documentados y la información que se encuentra al respecto es escasa. acnur implementa este enfoque como una estrategia de transversalización y protección de la diversidad, asumiendo el compromiso de:

> Velar por el respeto a la diferencia y la garantía al conjunto de derechos colectivos de los grupos étnicos del país, en riesgo o en situación de desplazamiento, en función del efectivo ejercicio del derecho a la igualdad y a la no discriminación (acnur, s. f.).

Dentro de los resultados obtenidos con esta estrategia, la entidad menciona que hay una mayor participación activa de algunos pueblos indígenas en la construcción de políticas públicas, diagnósticos, planes estratégicos y de contingencia para el desplazamiento, redes interinstitucionales y planes de acción. Las fuentes de posible riesgo o de daño tienen que ver principalmente con lo que propone este escrito:

- En parte por la premura de las emergencias y por los desafíos que plantea el campo se descuidan o se omiten labores de investigación, documentación y análisis de los contextos.
- Se presenta un examen insuficiente de los posibles impactos sobre el tejido social, económico y político.
- No hay estudio de los ciclos de violencia y de los efectos indirectos de la asistencia.
- Hay una escasa o nula participación de las comunidades afectadas en los sistemas de planificación, seguimiento y evaluación.

- Hay una baja atención de los aspectos diferenciales de las comunidades y de los diferentes grupos sociales (étnicos, género, edad).
- Los enfoques suelen ser muy generalistas.
- Hay falta de conocimiento del papel de otros actores, de las capacidades locales y de los mecanismos de coordinación.
- Hay desatención de las dimensiones no asistenciales, de protección, de incidencia y de testimonio.
- Hay un predominio de soluciones importadas.
- Hay una falta de adecuación de los programas generales venidos desde las sedes centrales a las realidades locales.
- Por lo general el personal es ajeno a la zona de trabajo.
- Hay ausencia de mecanismos de rendición de cuentas frente a las comunidades (Anderson, 2009).

Para evitar estos posibles efectos adversos de la intervención humanitaria, se han formulado enfoques como el de acción sin daño, que define el daño como una ruptura, limitación o lesión al bienestar, a las cuestiones morales o al individuo en su complejidad, planteando que la intervención humanitaria no debe concentrarse únicamente en la entrega de ayudas o en la atención prioritaria, sino que debe tener un permanente monitoreo de sus prácticas y de los resultados que devienen de ellas. Los procesos de esta manera concebidos apuntarán a la construcción de paz y de alternativas de rechazo a la guerra (Anderson, 2009).

Se ratifica, pues, la preocupación de los humanitarios por disminuir en lo posible los efectos adversos de su intervención y por considerar los puntos de vista, las determinaciones y las particularidades de las poblaciones intervenidas. El caso de los pueblos indígenas sigue siendo altamente preocupante; el despojo y el desarraigo de sus territorios ancestrales son amenazas infalibles de ruptura y destrucción que difícilmente podrán ser soportadas por la intervención humanitaria, por mucho que así lo pretenda.

Como se ha mencionado, la acción humanitaria tiene por objeto alivianar el sufrimiento y salvar vidas en contextos de desastre, originados por catástrofes naturales o por conflictos armados. En el segundo caso serán siempre objeto del Derecho Internacional Humanitario o Derecho Internacional de los Conflictos Armados.

6. El Derecho Internacional Humanitario (DIH)

Todos los avances en materia humanitaria que se han presentado con anterioridad representan un recorrido largo y de múltiples aprendizajes, que inició formalmente en 1859 como resultado de los excesos vistos en la batalla de Solferino, en donde un promedio de 45.000 heridos, enfermos y muertos permanecían en el campo de batalla. Siendo testigo presencial de esta grave situación, Henry Dunant propuso que cada país constituyera un cuerpo de voluntarios para socorrer a los heridos y enfermos en los campos de batalla, conformada como organización neutral y cuya protección debía ser garantizada por las partes en combate.

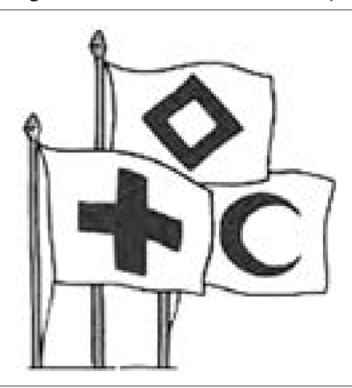
Con el fin de identificar a los miembros de la organización, se hacía necesario el diseño de un emblema que fuera mundialmente reconocido, de fácil identificación, sencillo y conocido por todos independientemente del rol que ocuparan en los conflictos. Estas fueron las bases para el nacimiento del Derecho Internacional Humanitario (DIH), también conocido como Derecho de los conflictos armados o Derecho de la guerra, el cual se formalizó en 1964 con el primer Convenio de Ginebra. En ese momento se adoptó la cruz roja con fondo blanco, es decir, la bandera de Suiza invertida, como emblema mundial humanitario de lo que se denominó Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR).

El emblema ha sufrido algunas modificaciones, por no considerarlo neutral y también a raíz de situaciones coyunturales como la guerra entre Turquía y Rusia (1876-1878), cuando se implementó la media luna roja sobre fondo blanco y la guerra entre Persia y Egipto (1929), cuando se adoptó el sol y el león rojo. En 1936 se presentó una nueva propuesta por parte de Afganistán para crear un emblema que consistía en una mezquita roja sobre fondo blanco como un símbolo más propio que no heriría sus convicciones ni las de los pueblos de Oriente (Bugnion, 2007). Esta propuesta fue rechazada.

Para evitar estas situaciones, en el año 2007 se diseñó un nuevo emblema que consiste en un diamante rojo sobre fondo blanco, exento de toda connotación nacional, política o religiosa. El nuevo emblema no obliga al movimiento internacional de la Cruz Roja y de la Media Luna Roja ni a los Estados a abandonar el uso de sus emblemas tradicionales.

Desde 1876 la preocupación dominante del CICR ha sido el temor de una proliferación de los emblemas protectores, en particular el de que la adopción de símbolos nacionales o religiosos obstaculice su respeto en el campo de batalla y, por consiguiente, la protección de los heridos y del personal sanitario (Bugnion, 2007).

Figura 1. Emblemas de la Cruz Roja



Fuente: http://palmasalud.blogspot.com

Si bien la justificación del CICR respecto al uso de un símbolo único responde a motivos de seguridad, es claro que los símbolos han sido siempre una representación de la identidad; de allí que muchos países no se hayan sentido recogidos en el emblema tradicional, más cuando se trata de un símbolo que pretende ser neutral en el marco de los conflictos y los desastres.

> En lo que al símbolo concierne, su semanticidad se caracteriza por tres propiedades: la condensación de muchas cosas o acciones en un solo signo, la unificación de *significata* dispares y la polarización de sentidos en un polo ideológico, relacionado con su materialidad y su forma externa (Reynoso, 1987, p. 82).

El símbolo representa *la unidad*, es decir, implica un consenso, una identificación y una aceptación y se funda en una base nominal, representada por el nombre que se le asigna, una base sustancial, que responde a sus propiedades materiales culturalmente seleccionadas y una base artefáctica, que lo consolida como objeto elaborado (Reynoso, 1987). Se trata pues de una construcción cultural que engloba una serie de características y significados, implica reconocimiento y respeto, difunde un mensaje o una ideología y se consolida como representación, asociación y evocación.

En términos de la construcción de identidad de los grupos sociales, el símbolo desempeña un rol fundamental, porque es la forma como se es percibido y reconocido por los de fuera y también la forma que aglomera al interior; es el mensaje que se quiere transmitir, lo que marca la diferencia con los demás.

Algunos símbolos identifican grupos sociales específicos, por ejemplo, el escudo de un equipo de fútbol; otros, en cambio, adquieren un valor universal, tal es el caso de la cruz que se reconoce como símbolo del cristianismo, la esvástica que identifica al régimen nazi y su ideología o la wiphala, que en los últimos años se ha posicionado como símbolo de la culturas andinas. Algo similar ocurre con el emblema de la Cruz Roja, que pese a las controversias, tiene un reconocimiento mundial y se identifica con los principios y valores humanitarios.

Al igual que el Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH), el DIH se consolida como un sistema jurídico de protección desarrollado en la comunidad internacional con el fin de defender los derechos fundamentales. Ambos forman parte del marco jurídico propio de la acción humanitaria (Rey, 2009). Hay unas diferencias claras entre estos dos sistemas:

Tabla 3. Diferencias entre el Derecho Internacional de los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario

	Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH)	**Derecho Internacional Humanitario (DIH)**
Sujetos destinatarios	Estados	Estados, partes en conflicto, grupos armados legales o ilegales
Sujetos protegidos	Persona humana	No combatientes
Ámbito de aplicación	Todo tiempo y lugar	Tiempo de conflictos armados internacionales o no internacionales
Sujetos responsables	Estados	Estados, partes en conflicto, grupos armados legales o ilegales[8]
Denuncias por infracción a sus normas	Tribunales internacionales	Compromiso de las partes para determinar sanciones[9]

Fuente: elaboración propia

El DIH puede definirse como el conjunto de normas aplicables en situaciones de conflicto armado, ya sea de carácter internacional o no. Acorde con los principios humanitarios, este derecho propende por aliviar el sufrimiento de las víctimas, su protección y supervivencia, regulando y restringiendo los conflictos

8 En Colombia los grupos guerrilleros son sujetos de derecho humanitario por el simple hecho de tener control territorial, operaciones militares sostenidas y concentradas y control jerárquico, sin que esto implique un estatus de beligerancia.

9 El DIH no contiene normas penales de aplicación directa. Los Estados deben tomar medidas de sanción.

mediante la limitación de los métodos y de los medios de guerra. Las normas contenidas en el DIH son de índole imperativa y tienen un carácter vinculante para todo actor en el conflicto sin necesidad de su aceptación, por tanto deben ser acatadas y respetadas. Las infracciones a las mismas constituyen crímenes de guerra y podrán ser objeto del Tribunal Penal Internacional.[10]

Estas normas comprendidas en las declaraciones, convenios y protocolos adicionales deben ser respetadas y difundidas en cualquier circunstancia por todas las partes en conflicto pertenecientes a los países firmantes. Es también deber de los Estados sancionar y reprimir a quienes cometan infracciones a dichas normas.

En el caso colombiano, este deber se encuentra consignado en el Artículo 214 de la Constitución Política de 1991, el cual haciendo referencia a los estados de excepción, dictamina que: "Artículo 214 (2). No podrán suspenderse los derechos humanos ni las libertades humanas. En todo caso se respetarán las reglas del Derecho Internacional Humanitario [...]" (República de Colombia, 1991).

Las reglas del DIH se encuentran compiladas en las siguientes declaraciones, convenios y protocolos adicionales:

- Declaraciones y Convenciones de La Haya (1899; 1907; 1954; 1957; 1970; 1973).
- Convenios de Ginebra[11] (1949).
    1. Aliviar la suerte de los heridos y enfermos de las fuerzas armadas en campaña.
    2. Aliviar la suerte de los heridos, enfermos y náufragos de las fuerzas armadas en el mar.
    3. Trato debido a los prisioneros de guerra en el mar.
    4. Protección debida a personas civiles en tiempo de guerra.
- Protocolos adicionales a los convenios (1977).
    1. Protección de víctimas de los conflictos armados internacionales.[12]

[10] Este tribunal se constituye como un mecanismo coercitivo y no solo preventivo, con un carácter permanente e independiente y vinculado al Sistema de Naciones Unidas. Sin embargo, solo aplica en caso de que los sistemas de justicia internos de los Estados no puedan o no quieran ejercer una función represiva. Serán sancionados por el tribunal individuos responsables de los crímenes contra la humanidad, los crímenes de guerra, los crímenes de agresión y genocidio.

[11] Colombia se adhiere a estos cuatro Convenios y los aprueba por medio de la Ley 5 de 1960.

[12] Colombia se adhiere a este Protocolo mediante la Ley 11 de 1992, que fue declarada inexequible por la Corte Constitucional en 1993 mediante sentencia C-088-93.

2. Protección de víctimas de los conflictos armados sin carácter internacional.[13]

Como puede observarse, inicialmente el DIH consideraba únicamente la suerte de los combatientes y solo hasta el cuarto Convenio comienza a considerar a las personas civiles, estableciendo una de sus premisas más importantes, como es la diferenciación entre combatientes y no combatientes.

Igualmente, los conflictos sin carácter internacional solo empiezan a considerarse a partir del segundo Protocolo adicional de 1977.

En términos generales, el DIH estipula que se deben respetar la vida y la integridad física y moral de las personas fuera de combate y de aquellas que no participan directamente en las hostilidades, que los heridos y enfermos deberán ser recogidos y cuidados por la parte del conflicto que los tenga en su poder y que las formas de hacer la guerra deben estar limitadas. En otras palabras, el DIH no está dirigido solo a la protección de víctimas en situaciones de guerra o conflictos armados, sino a la protección de las personas indefensas en general, aunque estas hayan tomado parte en las hostilidades.

Los intentos por regular la guerra son bastante anteriores a la formulación del DIH. Al respecto vale la pena mencionar el *Tratado de armisticio y regularización de la guerra* de 1820, que comprendió dos acuerdos firmados entre Pablo Morillo, como representante de las Fuerzas Expedicionarias de la Colonia Española y Simón Bolívar, como representante del Gobierno de la Nueva Granada, en donde se establecía un compromiso entre las partes para no excederse en los métodos de guerra. Ya desde este momento se hablaba de canje de prisioneros, respeto a los no combatientes y prohibición de exterminio, por lo que este tratado ha sido considerado un antecedente importante del DIH.

El DIH se enmarca en una serie de principios cuya finalidad, como ya se ha estipulado, es la de disminuir el sufrimiento y limitar la guerra en sus tácticas y estrategias. Dichos principios son:

- Distinción: este principio aplica para diferenciar a los combatientes de los no combatientes, en donde los segundos no pueden ser blanco de ataques ni tampoco los bienes indispensables para su supervivencia (alimentos, zonas agrícolas, cosechas, ganado, pozos de agua, aljibes,

[13] Colombia se adhiere a este Protocolo y lo aprueba por medio de la Ley 171 de 1994.

etc.). También aplica para diferenciar los objetivos militares de los bienes protegidos y de las personas protegidas. Son protegidos los bienes culturales, de culto[14] y de carácter civil, así como los civiles en poder del enemigo, los prisioneros de guerra, los heridos, enfermos y náufragos, el personal sanitario y religioso y el personal humanitario.

- Trato humano: bajo cualquier circunstancia se deben respetar la vida, la dignidad y las garantías legales de las personas.
- Limitación: se deben evitar los sufrimientos innecesarios; para ello, se deben limitar los métodos (tácticas y estrategias) y los medios (armas) de guerra.
- Proporcionalidad: no se debe usar más fuerza de la necesaria para alcanzar un objetivo militar.

De esta manera no hay excusa para el ataque o afectación innecesaria de poblaciones o bienes de carácter civil, que deben mantenerse al margen del conflicto. El hostigamiento, las limitaciones a la movilidad, el impedimento del paso de medicinas o alimentos y tantos otros atropellos de los que son víctimas varios sectores de la población civil en Colombia, entre ellos los pueblos indígenas, representan graves infracciones al DIH y por tanto son crímenes de lesa humanidad.

6.1 Nuevos escenarios para la implementación del DIH

La intención del DIH se desdibuja considerando las nuevas formas de la guerra, la denominada guerra contra el terrorismo y los conflictos civiles e internos, pues muchas de las prácticas que se encuentran prohibidas son habituales y la diferenciación entre civiles y combatientes no es clara. El caso colombiano es un claro ejemplo de ello: un conflicto de larga duración, cuyas causas no han sido solucionadas, ha permitido el uso indiscriminado de armas prohibidas y el ejercicio de prácticas reprobables e inhumanas. De esta manera, son frecuentes los ataques a civiles, el uso de escudos humanos, el bloqueo de alimentos y medicamentos, los desplazamientos forzados, la destrucción de pueblos y la toma de rehenes, entre otras.

[14] Este aspecto es fundamental cuando se trata de pueblos indígenas, ya que en general los bienes culturales se asocian con bibliotecas, museos, esculturas, etc. y a los lugares de culto con iglesias o mezquitas; no obstante, no son de fácil reconocimiento los lugares sagrados o los lugares emblemáticos de los pueblos indígenas, por lo que se encuentran sustancialmente desprotegidos.

Fotografía 5. Campesinos desplazados en Bogotá



Fuente: Radio Santa Fe

Los pueblos indígenas, por supuesto, no son ajenos a esas dinámicas y desde hace años las autoridades y organizaciones indígenas vienen denunciando graves atropellos y violaciones al DIH, dentro de las que se mencionan:

- Libre tránsito de las diferentes partes en conflicto por los territorios indígenas.
- Masacres.
- Asesinatos selectivos.
- Desplazamientos forzados.
- Minas antipersonal.
- Reclutamiento de menores.
- Desapariciones.
- Amenazas.
- Acoso.

Al respecto, la Codhes denuncia:

> Tres infracciones al Derecho Internacional Humanitario amenazan las culturas indígenas de la Orinoquia y parte de la Amazonia: el desplazamiento forzado, los accidentes por minas antipersonal y municiones sin explotar (Muse por sus siglas) y el reclutamiento de menores de 15 años.
> De hecho, la mayoría de las declaraciones de desplazamiento en Guaviare y Vaupés, por parte de indígenas, atribuye la huida al reclutamiento o la

> amenaza de reclutamiento, tanto de menores como de adultos. La mayor cantidad de eventos por minas antipersonal se registraron en el sur del Meta, Guaviare y Caquetá. En el Guaviare, el uso de minas antipersonal ha afectado de manera especialmente grave al pueblo Jiw (indígenas conocidos anteriormente como guayaberos) (codhes, 2011).

Pese a que no existe un instrumento jurídico para la protección de desplazados internos, que equivaldría a la Convención de 1951 sobre el Estatuto de los refugiados, sí se han emitido regulaciones internacionales para tal fin. Es el caso del didh, de los Principios rectores de los desplazamientos internos de 1998 y del dih; este último previene los desplazamientos, protege a las personas mientras estos tengan lugar y los prohíbe a menos que sean necesarios para la protección de los civiles.

En este sentido, el Artículo 17 del Protocolo II sobre la prohibición de los desplazamientos forzados dictamina lo siguiente:

> No se podrá ordenar el desplazamiento de la población civil por razones relacionadas al conflicto, a no ser que así lo exijan la seguridad de las personas civiles o razones militares imperiosas. Si tal desplazamiento tuviera que efectuarse, se tomarán todas las medidas posibles para la población civil sea acogida en condiciones satisfactorias de alojamiento, salubridad, higiene, seguridad y alimentación (oacdh, 1977).

Cualquier desplazamiento injustificado representa un crimen de guerra y por tanto una infracción grave al dih.

Las categorías de desplazado forzado y de refugiado no han sido ampliamente definidas por el dih, pero ambas se encuentran consignadas en la categoría *movimiento de población,* que se define como el traslado involuntario de personas de su lugar de origen o vivienda a causa de conflictos armados. En el primer caso, las personas se ubican en asentamientos en el país de su nacionalidad, mientras en el segundo traspasan las fronteras.

Al igual que las personas en condición de desplazamiento, los menores de edad han sido declarados personas protegidas y en el marco del Derecho Internacional hay normas específicas destinadas a su protección. Los niños no solo forman parte de la población civil, sino que además son personas particularmente vulnerables, por lo que la prohibición de reclutamiento por parte de

las fuerzas armadas está expresamente prohibida al igual que el trabajo forzado y la pena de muerte.

Los menores tendrán prioridad en el otorgamiento de asistencia y ayuda, en la acogida en zonas sanitarias y de seguridad, en la evacuación de lugares en riesgo y en el acceso a la cultura y la educación, entre otros. Pese a ello, el tema de los menores en época de conflicto armado es bastante delicado, hasta el punto de que para el año 2004 las Naciones Unidas hicieron el siguiente estimativo:

> Unos 300.000 niños han sido reclutados como soldados en los últimos 10 años, un periodo en el que la guerra ha causado la muerte a 2 millones de ellos y ha herido o discapacitado a otros 6 millones. Las guerras y los conflictos civiles también han producido 13 millones de niños desplazados internos y 10 millones de niños refugiados, muchos de ellos separados de sus padres (ONU, 2005).

Colombia no es una excepción a esta situación, ni tampoco los pueblos indígenas. Aunque no se han hecho estudios recientes sobre el número de niños en la guerra, UNICEF afirma que se presenta un aumento en el reclutamiento de estos por parte de los grupos armados ilegales, de acuerdo con sus hallazgos en el trabajo de campo (*El Tiempo*, 2008). Para el caso concreto de los pueblos indígenas en Colombia, denuncia el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC): "La guerrilla está reclutando de manera sistemática a muchos niños y jóvenes. Tenemos casos de menores desde los 8 años hasta los 15, que han sido reclutados por las FARC de manera forzosa" (*El Universal*, 2011).

Por otro lado, las minas antipersonal prohibidas por el DIH aun en tiempo de guerra por tener efectos indiscriminados, causar males superfluos y producir sufrimientos innecesarios se han instalado en muchos territorios indígenas, representando una amenaza inminente y ocasionando un sinnúmero de tragedias dentro de esta población. Algo similar ocurre con las municiones sin explotar (MUSE). Es común la denuncia de víctimas de este tipo de armas. Un ejemplo reciente aconteció el pasado viernes 3 de febrero de 2012 cuando un artefacto explosivo causó la muerte a un menor de 15 años y heridas a dos de sus compañeros, pertenecientes al pueblo nasa.

La declaración de la comunidad es la siguiente: "Nuestra comunidad se encuentra consternada, porque lamentablemente estos hechos se están convirtiendo en una constante. Además de generar temor, estos artefactos explosivos

dejados por los diferentes actores armados, limitan la libre circulación dentro de nuestros territorios" (Nasaacin, 2012b).

No obstante, estas no son las únicas infracciones al DIH que se cometen en Colombia. Se han denunciado también casos de confinamiento, que se consolidan como actos inhumanos que atentan contra la salud física y mental de las personas y que generan sufrimientos y necesidades.

Al respecto denuncia la OCHA:

> Al menos 147 familias (745 personas, 420 son menores de edad) de un resguardo indígena Embera Dovidá del municipio de Lloró están confinadas por combates entre el Ejército y las FARC, entre el 31 de enero y 2 de febrero. En medio de las hostilidades se produjeron daños a las viviendas de la comunidad. Una situación similar se ha presentado en otras comunidades cercanas en el río Juanchiradó (OCHA, 2012).

Las confinaciones están determinadas por combates, presencia de artefactos explosivos, limitación a la movilidad, presión de los grupos armados, prohibición de la circulación de alimentos y medicamentos o impedimento del paso de agentes humanitarios a la zona.

La población civil en Colombia, por ende los pueblos indígenas, se encuentran en una grave situación de vulnerabilidad que no parece tener solución a corto plazo. Como respuesta a estas múltiples infracciones y en cumplimiento de los compromisos adquiridos frente al DIH, el Estado colombiano realiza campañas de prevención tanto temprana (evitar el riesgo) como urgente (atención en riesgo inminente) y asistencia (mitigación del daño), programas enfocados a la garantía de no repetición, protección de personas en riesgo y asistencia, mediante el Programa presidencial para la protección y vigilancia de los derechos humanos y el Derecho Internacional Humanitario. No obstante, se reconoce que ninguno de estos esfuerzos será suficiente si las causas de la desigualdad y la injusticia, generadoras del conflicto, no son superadas.

Por su parte, los actores armados continúan ejerciendo prácticas prohibidas sin considerar las consecuencias y el significado de las mismas y hablando lenguajes muy diferentes que difícilmente van a ayudar a superar las causas del conflicto.

Una necesidad importante y sentida por las comunidades para defender sus derechos, para prevenir posibles amenazas del conflicto o para enfrentar sus consecuencias es comprender las nociones y prácticas del humanitarismo, sus

alcances, sus potenciales y las posibilidades de intervención y de negociación. Por ello, en 2011 se desarrolló un diplomado en Diplomacia Indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta, al que se vincularon cincuenta líderes del pueblo arhuaco.

7. Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena

Durante el año 2011 se realizó la primera versión del diplomado de Diplomacia Indígena, que pretende ser desarrollado en diferentes regiones del país y vincular a distintos pueblos indígenas. En una de las sesiones del diplomado se abordaron los temas de acción humanitaria y DIH, enfatizando en los principios, la naturaleza y los alcances de la acción humanitaria y en los aspectos fundamentales de los Convenios de Ginebra y sus protocolos adicionales. En la primera parte de la sesión se realizó una exposición de los conceptos fundamentales sobre acción humanitaria y DIH, mientras en la segunda parte se desarrolló un taller en el que se definieron siete grupos de trabajo; con el uso de imágenes debían discutir y analizar conceptos y normas del DIH para elaborar una cartelera que plasmara su discusión y por último hacer una puesta en común de los trabajos realizados.

Los resultados fueron los siguientes:

El primer grupo trabajó con imágenes alusivas a ejércitos irregulares, reclutamiento de menores y campos minados.

La primera imagen correspondía a miembros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), cuya experiencia y trayectoria resultó ser conocida por los participantes del taller. La palabra que utilizaron para designar esta imagen fue "combatientes", pues llevaban armas y usaban distintivos visibles a distancia, características ineludibles para diferenciar a los combatientes de los no combatientes, de acuerdo con la definición establecida por el DIH.

La segunda imagen correspondía a un menor de edad uniformado y cargado de municiones y armas. En ningún momento fue identificado como combatiente por los participantes, sino que fue designado con las palabras "violación" y "víctima", reconociendo la especial protección que debe tener la población de menores en tiempos de guerra y la prohibición expresa a los ejércitos de reclutar menores; se reconoció que este tipo de reclutamiento representa un crimen de guerra y una infracción grave al DIH.

La tercera imagen mostraba un campo abierto señalizado con un letrero que indicaba la presencia de minas. La imagen fue designada con la palabra "peligro", reconociendo los daños potenciales que puede ocasionar este tipo de artefactos

explosivos al igual que las municiones sin explotar abandonadas u olvidadas por los actores en conflicto. En particular, los pueblos indígenas han sido víctimas directas de las minas antipersonal y también de los efectos de terror que estas ocasionan, es decir, restricciones a la movilidad, confinamiento, limitación en el paso de alimentos y medicinas, etc.

Fotografía 6. Trabajo realizado por el grupo 1



Fuente: archivo Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena

El segundo grupo trabajó con imágenes alusivas a enfrentamientos directos, desastres naturales y tratamiento de los heridos en el campo de guerra.

La primera imagen mostraba un ejército regular atrincherado y en combate, denotado por el grupo con el nombre “Derecho Internacional Humanitario”, reconociendo que este derecho es conocido también como Derecho de la guerra o Derecho de los conflictos armados y que siempre que se presente una situación de conflicto con estas características, deben aplicarse y respetarse las normas que lo constituyen.

La segunda imagen mostraba una persona desvalida a causa del tsunami que afectó a Japón en el año 2011. La imagen fue designada como “desastre natural” y se reconoció la necesidad de implementar acción humanitaria como respuesta a las necesidades inmediatas y a la garantía de los derechos de las personas afectadas.

La tercera imagen mostraba personal de la Cruz Roja evacuando heridos de un campo de guerra. El grupo reconoció la insignia de la Cruz Roja y designó

la imagen como "Comité Internacional de la Cruz Roja", otorgando reconocimiento a la institución y a sus labores en circunstancias de emergencia; por ello, también se otorgó a la imagen la frase "ayuda de emergencia".

Fotografía 7. Trabajo realizado por el grupo 2



Fuente: archivo Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena

El tercer grupo trabajó con imágenes alusivas a asistencia humanitaria, apartheid y amnistía para prisioneros de guerra.

La primera imagen mostraba un niño de África recibiendo asistencia médica por parte de actores humanitarios y fue designada con la palabra "hambre", reconociendo que este fenómeno forma parte de los procesos de empobrecimiento y guerra que aquejan al mundo y que implica riesgos como la desnutrición y la enfermedad.

La segunda imagen mostraba un letrero puesto en Sudáfrica en 1953, referente a la prohibición del paso de "nativos, indios y gente de color", a locales públicos e instalaciones reservadas únicamente para "personas blancas"; también se hacía una amenaza directa de muerte a quienes incumplieran esta prohibición. El grupo denominó esta imagen como discriminación racial, entendida como un acto inhumano que pretende mantener la dominación sobre cualquier grupo racial y como un crimen de guerra.

La tercera imagen mostraba a un prisionero de guerra mantenido en condiciones inhumanas por parte de sus captores. El grupo designó la imagen como

"maltrato a prisioneros", reconociendo la protección especial de que son objeto los prisioneros de guerra, en especial por el Convenio 3 de Ginebra. El grupo decidió englobar las tres imágenes dentro de la palabra "discriminación", rechazada desde cualquier punto de vista por los principios humanitarios.

Fotografía 8. Trabajo realizado por el grupo 3



Fuente: archivo Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena

El cuarto grupo trabajó con imágenes alusivas al concepto de beligerancia, los crímenes de guerra y las zonas protegidas, desmilitarizadas o territorios neutrales.

La primera imagen mostraba algunos miembros del EZLN que no portaban armas, pero que se reconocían como beligerantes por llevar sus rostros cubiertos y por vestir prendas que les han otorgado identidad alrededor del mundo. La imagen fue designada con la palabra "protección".

La segunda imagen representaba una explosión en el que se muestran las víctimas de la guerra. Fue denotada como "bombardeo" y se reconocieron los efectos indiscriminados que este tipo de ataques tienen sobre la población, sobre los bienes de carácter civil y sobre los bienes indispensables para la supervivencia de la población civil, recordando también que estos nunca deben ser objetivo militar ni objeto de ataques o represalias, según lo estipula el DIH.

La tercera imagen hacía alusión a la Comunidad de Paz de San José de Apartadó con un letrero que indica lo siguiente: "La comunidad libremente participa

en el trabajo comunitario, dice no a la injusticia e impunidad de los hechos, no participa en la guerra directa o indirectamente, no porta armas, no manipula ni entrega información a ninguna de las partes".

El grupo designó la imagen con la palabra "derecho", reivindicando el derecho de las comunidades y de los pueblos a no participar de las hostilidades y a mantenerse por fuera del conflicto y de las dinámicas de la guerra.

Fotografía 9. Trabajo realizado por el grupo 4



Fuente: archivo Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena

El quinto grupo trabajó con imágenes alusivas a los movimientos de población por causa de la guerra, a los grupos de especial protección y a las personas protegidas.

La primera imagen mostraba un grupo de personas que se estaban desplazando cargando sus pertenencias. El grupo denominó esta imagen con la palabra "desplazamiento", reconociendo que se trata de una lamentable práctica que ha victimizado a un amplio número de población en Colombia, en especial compuesto por comunidades campesinas y pueblos indígenas.

La segunda imagen mostraba a una familia unida, denotada por el grupo con la palabra "felicidad", reconociendo que la familia se consolida como grupo de especial protección, al que en época de guerra se le debe garantizar su integridad, la unidad, la reunión y el intercambio de noticias en caso de que alguno de sus miembros sea retenido en calidad de prisionero de guerra.

La tercera imagen mostraba un grupo de niños que habitaba un campo de refugiados. Fue denominada por el grupo como "protección de los derechos de los niños", reconociendo a la población de menores como grupo de especial protección, al que se le deben garantizar sus derechos y cuya vinculación al conflicto bajo cualquier figura está prohibida.

Fotografía 10. Trabajo realizado por el grupo 5



Fuente: archivo Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena

El sexto grupo trabajó con imágenes alusivas a los bienes de carácter civil, a los bienes indispensables para la supervivencia y a los ataques indiscriminados.

La primera imagen muestra una escuela rural identificada por el grupo con el principio de "limitación" del DIH, entendiendo que los bienes de carácter civil no deben consolidarse objetivos de guerra y que no pueden formar parte de las estrategias utilizadas por los actores en conflicto.

La segunda imagen muestra un bombardeo aéreo que el grupo identificó con el principio de "proporcionalidad" del DIH, pues se indica el uso de más fuerza de la debida para el logro de un objetivo militar, generando destrucción y pérdidas.

La tercera imagen muestra unos cultivos y unos campesinos trabajando la tierra. El grupo la identificó con el principio de "distinción" del DIH, porque los cultivos se enmarcan dentro lo que se denomina bienes indispensables para la supervivencia.

Las tres imágenes se analizaron bajo los principios del DIH, explicitando la necesidad de respetar "los espacios de interés público".

Fotografía 11. Trabajo realizado por el grupo 6



Fuente: archivo Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena

El séptimo grupo trabajó con imágenes alusivas a los conceptos de armas, menores, desmovilización y desminado.

La primera imagen muestra un avión atacando con bombas clúster y fue identificada por el grupo como "ataque indiscriminado", que además de generar males y sufrimientos innecesarios, representa una infracción grave al DIH por utilizar medios de guerra o armas prohibidas por el mismo.

La segunda imagen refleja la entrega de armas propia de un proceso de desmovilización; así fue reconocida por el grupo. Se trata de una imagen muy difundida y muy mediatizada en Colombia, como el proceso mismo de desmovilización, por lo que no fue ajena a ninguno de los participantes en el taller.

La tercera imagen muestra a un menor de edad con una canasta en sus manos, pidiendo limosna. La imagen fue denominada por el grupo con la frase "consecuencias de la guerra", reconociendo que las víctimas de guerra entran en procesos de empobrecimiento y violación sistemática de sus derechos.

La cuarta imagen muestra a una persona realizando labores de desminado, de fácil identificación por el uniforme y los implementos de protección que viste. Fue descrita por el grupo como "desminado para evitar confinamiento por siembra de minas y trampas"; se reconocen así los efectos adversos, prolongados y en algunos casos permanentes de las minas sobre las poblaciones y bienes de carácter civil.

Fotografía 12. Trabajo realizado por el grupo 7



Fuente: archivo Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena

De tal modo, los grupos demostraron apropiación de los conceptos y principios humanitarios, muchos de los cuales ya les resultaban familiares, bien porque desde su experiencia personal o comunitaria han debido afrontarlos o bien porque en Colombia es frecuente hablar de ellos.

Este tipo de experiencias representa el primer paso para que las comunidades participen activa y realmente de las intervenciones o proyectos de los que son objeto. Cabe anotar que, así como estas comunidades se apropian de los lenguajes que vienen de fuera, es necesario que los planificadores del desarrollo, los agentes gubernamentales, las entidades privadas, las ONG y los actores humanitarios hagan todo lo que esté en sus manos por entender los lenguajes de las poblaciones que atienden, para respetar sus identidades, para optimizar los proyectos y para evitar posibles daños como consecuencia de su acción.

8. Conclusiones

Aunque Colombia ratificó el Convenio 169 de la OIT de 1989, se presentan innumerables vulneraciones a los derechos colectivos y constitucionales de los pueblos indígenas. Esta situación ha llevado a que la acción humanitaria se enfoque en la atención de estos pueblos, con acciones de corte asistencial o en otros casos con proyectos de restablecimiento de derechos y de proyectos de desarrollo. No siendo ajenos a las dinámicas del conflicto y consolidándose como una de sus

víctimas principales, los pueblos indígenas se han apropiado de los mecanismos y concepciones del humanitarismo, siendo en ocasiones ellos mismos los ejecutores de prácticas humanitarias.

Los valores del humanitarismo son construcciones occidentales que inicialmente se enmarcaron en los conceptos de beneficencia y caridad, que se han expandido por varias regiones del mundo y que han adquirido carácter de universalidad. La recuperación y la reconstrucción de posibles "prácticas humanitarias" precedentes a la Conquista son labores complejas que deberían conformarse como objetos de estudio.

Si bien la acción humanitaria se consolida como un agente externo para las comunidades, que por regla general proviene de los países denominados desarrollados y por tanto se construye en lenguajes diferentes y ajenos, transmite valores también definidos desde el punto de vista de Occidente que en ocasiones puntualiza relaciones políticas cuestionables y que puede generar daños y afectaciones sin que este sea su verdadero objetivo. También es necesario reconocer que los actores humanitarios han hecho enormes esfuerzos por brindar una asistencia cada vez más integral y adecuada a las necesidades sentidas de las comunidades afectadas.

Dada su problemática condición en materia de desplazamiento forzado, en Colombia es importante resaltar la labor del ACNUR respecto a la atención de la población víctima de este crimen de lesa humanidad, que transgrede desde cualquier punto de vista las normas estipuladas en el DIH.

Asimismo debe resaltarse el interés de los humanitarios por mejorar la calidad de los servicios que ofrecen por medio de diversos mecanismos y prácticas cada vez más tendientes a la participación y aprobación de las comunidades intervenidas.

La normativa colombiana referente a asuntos humanitarios es extensa en razón del conflicto armado que aqueja al país. Por ejemplo, hay una ley especial para asuntos de desplazamiento forzado y una ley especial para la atención de víctimas del conflicto. No obstante, resulta preocupante que los pueblos indígenas no estén específicamente considerados por la Ley de Víctimas como poblaciones de especial protección (como sí lo están otros grupos o sectores de igual vulnerabilidad), en especial considerando que muchos de estos pueblos están en riesgo de exterminio físico y que las consecuencias del conflicto armado los afectan de manera tan profunda e insalvable.

Las comunidades y los pueblos han demostrado una apropiación de la normativa nacional e internacional y de las políticas públicas que las afectan como un modo de participación y de garantía de sus derechos. Pese a ello, también son conscientes de la brecha existente entre lo que dice el papel y lo que se ejecuta realmente, pues ellos mismos han sufrido las incoherencias entre el ser y el deber ser.

Un mecanismo eficaz para la protección de los pueblos indígenas, para la defensa de sus derechos y para enfrentar las consecuencias y amenazas del conflicto es apropiarse de la normativa nacional e internacional en materia de acción humanitaria y DIH. De la misma manera en que las comunidades se apropian de los discursos y prácticas que les son ajenas y que se han construido la mayoría de las veces sin su opinión o aprobación, es ineludible que los actores que intervienen en los procesos de desarrollo y de atención de las comunidades hagan un esfuerzo por comprender los lenguajes de las mismas, sus formas de vida, sus concepciones y sus necesidades. Solo desde el reconocimiento de la autonomía y de las capacidades de cada comunidad particular será posible articular esfuerzos en pro de la garantía de derechos, de la defensa de las identidades y de la protección de los pueblos, sobre todo en tiempos de conflicto.

Referencias

Abrisketa, J. (2006), "Acción humanitaria y pueblos indígenas: ¿Se aproximan o se excluyen?", en Berraondo, M. *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Bilbao, Instituto de derechos humanos, Universidad de Deusto.

ACNUR (s. f.), *Pueblos indígenas de Colombia*, disponible en http://www.acnur.org/t3/galeria/indigenas-colombia/, consultado el 20 de marzo de 2012.

Anderson, M. (2009), *Acción sin daño, cómo la ayuda humanitaria puede apoyar la paz o la guerra*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Andrade, L. (2012), *Los pueblos indígenas de Colombia: de desplazados e invisibles a constructores de paz*, disponible en http://www.observatorioetnicocecoin.org.co/index.php?option=com_content&view=article&id=308:los-pueblos-indigenas-de-colombia-de-desplazados-e-invisibles-a-constructores-de-paz&catid=62:articulos-de-analisis&Itemid=134, consultado el 22 de marzo de 2012.

Asociación Orewa (2009), *Denuncia pública*, disponible en: http://www.slideshare.net/redceressuroccidente/denuncia-pblica-asociacin-orewa, consultado el 22 de marzo de 2012.

Becerra, C. (2009), "Construcción del Puerto Brisa en territorio ancestral, destrucción del cerro sagrado Jukulwa y desconocimiento de los derechos fundamentales de los

pueblos indígenas Kogui, Arhuaco, Kankuamo y Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta", en *El Otro Derecho*, No. 40, pp. 97-122.

Bugnion, F. (2007), *Cruz Roja, Media Luna Roja, Cristal Rojo*, Ginebra, Comité Internacional de la Cruz Roja.

cicr (1949), *Cuarto Convenio de Ginebra relativo a la protección de personas civiles en tiempo de guerra*, Ginebra.

cicr (1949), *Primer Convenio de Ginebra para aliviar la suerte de la condición de los heridos de los Ejércitos en campaña*, Ginebra.

cicr (1949), *Segundo Convenio de Ginebra para el mejoramiento de la condición de los heridos, enfermos y náufragos de las fuerzas armadas en el mar*, Ginebra.

cicr (1949), *Tercer Convenio de Ginebra relativo al trato debido a los prisioneros de guerra*, Ginebra.

Codhes (2011), *Impacto humanitario en la Amazonia y la Orinoquia*, disponible en http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:pwgQ25agYyUJ:www.codhes.org/index.php%3Foption%3Dcom_content%26task%3Dview%26id%3D1041+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=co, consultado el 20 de marzo de 2012.

Comisión de seguimiento a las políticas públicas sobre desplazamiento forzado (2009), *Apuntes sobre lineamientos generales de la política pública de atención humanitaria para la población desplazada*, Bogotá.

Congreso de la República (1997), *Ley 387 de 1997*, "Por la cual se adoptan medidas para la prevención del desplazamiento forzado; la atención, protección, consolidación y estabilización socioeconómica de los desplazados internos por la violencia en la República de Colombia", *Diario oficial* No. 43.091 de julio 24 de 1997.

Congreso de la República (2011), *Ley 1448 de 2011*, "Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones", *Diario oficial* No. 48.096 de junio 10 de 2011, Colombia.

Corte Constitucional, Auto 004 de 2009, M. P. Manuel José Cepeda Espinosa, M. P.

Corte Constitucional, Auto 382 de 2010, M. P. Manuel José Cepeda Espinosa, M. P. Nilson Pinilla Pinilla y M. P. Luis Ernesto Vargas Silva.

Corte Constitucional, Sentencia T-001 de 1994, M. P. José Gregorio Hernández Galindo.

Corte Constitucional, Sentencia T-282 de 2011, M. P. Luis Ernesto Vargas Silva.

Departamento para la Prosperidad Social (s. f.), *Unidad de atención a víctimas. Atención humanitaria de emergencia*, disponible en http://www.dps.gov.co/contenido/contenido.aspx?catID=295&conID=1935, consultado el 22 de marzo de 2012.

Departamento para la Prosperidad Social (s. f.), *Unidad de atención a víctimas. Atención de urgencia o inmediata*, disponible en: http://www.dps.gov.co/contenido/contenido.aspx?catID=295&conID=1935&pagID=3179, consultado el 22 de marzo de 2012.

Durkheim, E. (2001), *La división social del trabajo*, Madrid, Akal.

El Tiempo (2008), *Unicef alerta sobre incremento de reclutamiento de niños para la guerra en Colombia*, disponible enhttp://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-4623883, consultado el 22 de marzo de 2012.

El Universal (2011), *Indígenas reclaman ayuda por reclutamiento forzoso de las FARC*, disponible en http://www.eluniversal.com/2011/06/04/indigenas-reclaman-ayuda-por-reclutamiento-forzoso-de-las-farc.shtml, consultado el 22 de marzo de 2012.

Minear, L. (1999), "La teoría y la práctica de la neutralidad: algunas reflexiones sobre las tensiones", en *Revista Internacional de la Cruz Roja*, No. 24, pp. 59-67.

Mitchell, C. (2002), *Taller sobre mediación regional Antioquia-Chocó, febrero 28, marzo 1 y 2 de 2002. Conflictos intratables: claves de tratamiento*, disponible en http://www.amauta-international.com/BIBVIRT/ConflictosIntratables.PDF, consultado el 22 de marzo de 2012.

Nasaacin (2012a), *Mueren cinco niños indígenas en Casanare*, disponible en http://www.nasaacin.org/component/content/article/1-ultimas-noticias/3344-mueren-cinco-ninos-indigenas-en-casanare, consultado el 20 de marzo de 2012.

Nasaacin (2012b), *Una vez más la maldita guerra se ensaña contra nuestros jóvenes*, disponible en: http://www.nasaacin.org/component/content/article/1-ultimas-noticias/3410-una-vez-mas-la-maldita-guerra-se-ensana-contra-nuestros-jovenes, consultado el 20 de marzo de 2012.

OACDH (1977), *Protocolo adicional a los Convenios de Ginebra del 12 de agosto de 1949 relativo a la protección de las víctimas de los conflictos armados sin carácter internacional (Protocolo II)*, disponible en http://www2.ohchr.org/spanish/law/protocolo2.htm, consultado el 20 de marzo de 2012.

OACDH (1977), *Protocolo adicional a los Convenios de Ginebra del 12 de agosto de 1949 relativo a la protección de las víctimas de los conflictos armados internacionales (Protocolo I)*, disponible en http://www2.ohchr.org/spanish/law/protocolo1.htm, consultado el 20 de marzo de 2012.

OCHA (2011, diciembre), *Nuevos desplazamientos masivos a lo largo de la región Pacífica*, Boletín humanitario No. 29, disponible en http://www.colombiassh.org/site/spip.php?article770, consultado el 1 de febrero de 2012.

OCHA (2012), *Escalada de acciones armadas y atentados con explosivos afecta gravemente a la población civil*, disponible en http://www.colombiassh.org/site/spip.php?article804, consultado el 20 de marzo de 2012.

ONIC (2010), *Palabra dulce, aire de vida. Forjando caminos para la pervivencia de los pueblos indígenas en riesgo de extinción en Colombia*, Bogotá, Leograf Impresores Ltda.

ONU (2005), *La ONU en síntesis. Departamento de información pública de Naciones Unidas*, Nueva York, Autor.

ONU (2008), *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, Nueva York, Autor.

Organización Internacional del Trabajo OIT (1989), *Convenio No. 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, Ginebra, Autor.

Pérez de Armiño, K. (2001), *Diccionario de acción humanitaria y cooperación al desarrollo*, Barcelona, Icaria y Hegoa, disponible en http://www.dicc.hegoa.ehu.es/, consultado el 22 de marzo de 2012.

Presidencia de la República (2008), *Programa presidencial para la acción integral contra minas antipersonal. Situación por MAP y MUSE en Colombia 1990-2008*, disponible en http://web.presidencia.gov.co/especial/minas/situacion_minas_abril1508.pdf, consultado el 20 de marzo de 2012.

Presidencia de la República, PMA, Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional, ICBF (2010), *Cartilla Nutriendo la Vida*. Operación prolongada de socorro y recuperación, Bogotá, ICBF.

República de Colombia (1991), *Constitución Política de Colombia*, Bogotá, Panamericana.

Rey, F. (2009, octubre), *Retos y dilemas de la acción humanitaria ante a la acción sin daño*. Ponencia presentada al Encuentro internacional Retos y propuestas para la acción sin daño y construcción de paz en Colombia, Instituto de Estudios sobre Conflictos y Acción Humanitaria, Bogotá.

Reynoso, C. (1987), *Paradigmas y estrategias en Antropología Simbólica*, Buenos Aires, Ediciones Búsqueda.

Rodríguez, A. (2007), "El enfoque de la acción sin daño", en *Acción sin daño y reflexiones sobre prácticas de paz: una aproximación desde la experiencia colombiana*. Módulo 1, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Schweizer, B. (2004), "El humanitarismo enfrenta dilemas morales en la era de las intervenciones militares 'humanitarias", en *Revista Internacional de la Cruz Roja*, disponible en http://www.icrc.org/spa/resources/documents/misc/66kjrg.htm, consultado el 22 de marzo de 2012.

Torres, H. (1998, noviembre). *Procesos recientes de fragmentación socioespacial en Buenos Aires: la suburbanización de las élites*. Ponencia presentada al Seminario de Investigación Urbana El nuevo milenio y lo urbano, Instituto Gino Germani, UBA.

UNICEF (2003), *Los pueblos indígenas en Colombia, derechos, políticas y desafíos*, Bogotá, Autor.

Verri, P. (2008), *Diccionario de derecho internacional de los conflictos armados*, Buenos Aires, Comité Internacional de la Cruz Roja, Centro de Apoyo en Comunicación para América Latina y el Caribe.

Las caras opuestas del Derecho: de la eliminación a la producción de un constitucionalismo indígena

La historia de vida de Luz Elena Izquierdo, reconstruida mediante una larga conversación con su hija Dunen, cristaliza muchas de las situaciones que los textos de los autores de esta sección describen con el lenguaje neutro del Derecho. Entre esas situaciones vividas por esta lideresa están los múltiples obstáculos para acceder a la educación y enfrentar el desplazamiento forzado, paradójicamente por estar dirigiendo procesos de acceso a la salud propia. Aun a pesar de todos los marcos nacionales e internacionales de derechos para los pueblos indígenas, vemos que las vidas cotidianas muestran otras realidades. Pese a ello, esta gran mujer logra permear la institucionalidad y desde allí liderar procesos de concertación con el Estado colombiano.

Por otra parte, el texto de Julio Gaitán nos permitió observar cómo han coexistido en nuestro país regímenes corporativos, forales, eclesiales, señoriales en un mismo territorio con múltiples regímenes consuetudinarios indígenas. En este contexto, el modelo del Código Civil institucionalizó una noción de Derecho identificable con la ley y la norma escrita estatal, es decir, se instaló entre los operadores jurídicos y los usuarios de un Derecho de fuente única. La jurisprudencia no era fuente de Derecho; aún menos la costumbre. Así, la ciencia jurídica estableció una distinción entre las fuentes formales y reales del Derecho, que está a la base de la Constitución Política de 1991. Es interesante la forma en que Gaitán muestra que el tratamiento dado por el historiador al documento, "sin preconcepciones", fue adoptado por el jurista frente a la ley. No obstante, en la actualidad el lenguaje del Derecho se abre y en la Constitución de 1991 se reconoce la oficialidad de otras lenguas. Este cambio de perspectiva introduce entonces la posibilidad del precedente jurisprudencial y el resurgimiento del

antiformalismo. En 1824 el Congreso expide la *Ley sobre medios para civilizar a los indios salvajes*, para proteger la propagación del cristianismo y la civilización de las tribus de indígenas que viven "errantes" dentro de los límites del territorio nacional. La repartición de los resguardos para incorporar sus tierras al mercado y la liberación de mano de obra constituían el cuadro civilizatorio de corte liberal impulsado legislativamente como forma de desatar los vínculos comunitarios que impedían la configuración del individuo, constituyendo un obstáculo del progreso.

Retomando la discusión de los rezagos del positivismo jurídico en nuestro constitucionalismo multicultural, Clavero va más allá, hablándonos de un cuarto registro que será el único que podrá hacer una ruptura transformadora y dar el paso. Son las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) las que exponen un nuevo paradigma de constitucionalismo por medio de la apertura a la contribución indígena. Esta contribución se sitúa en la parte fundamental de la Constitución, es decir, en su parte dogmática y sustantiva. Aquí surge por primera vez en la historia el diálogo entre el constitucionalismo de Estado y el constitucionalismo de los pueblos. Este diálogo es tan prolífico que va a generar un proceso muy interesante en el Derecho Internacional mediante el acuerdo adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas sobre la *armonía con la naturaleza* y la *proclamación del derecho al agua como derecho humano*.

Aparicio, quien analiza críticamente el caso del constitucionalismo indígena con horizontes de transformación, introduce una discusión muy dilucidadora para el caso colombiano. Para el autor, el constitucionalismo ecuatoriano y boliviano supone la introducción de la plurinacionalidad e interculturalidad como piezas fundamentales de un paradigma constitucional descolonizador. Estos procesos han implicado reconfiguraciones del Estado desde una apuesta al *Buen vivir* o al *Vivir bien*. Además, definen una tríada entre la justicia social, cultural y ambiental. De esta forma, la plurinacionalidad pretende superar la pluriculturalidad, buscando la trasformación de las estructuras institucionales y jurídicas del Estado. Por ello, estos procesos son distintos, pues generan condiciones de participación y diálogo entre sujetos culturalmente diversos. Aunque el paradigma es otro, se trata de un constitucionalismo experimental y transicional.

Gloria Amparo Rodríguez sigue tejiendo las relaciones entre los textos y la discusión de esta reflexión sobre lo jurídico para los pueblos indígenas. Por medio del trabajo con las comunidades y las reflexiones sobre el territorio, la resistencia por este y la Línea Negra generan un proceso dialógico. Mediante su

trabajo desde el constitucionalismo de Estado y más precisamente el derecho a la consulta previa como un derecho a la participación política, la autora propicia espacios de reflexión que aportan a la deseada construcción de un nuevo paradigma constitucional en nuestro país.

El trabajo de Mónica Mendoza aterriza las discusiones de Gaitán y Clavero sobre el caso colombiano en un tema poco trabajado desde el ámbito académico. Es a partir de las sistemáticas vulneraciones de los derechos constitucionales de los pueblos indígenas que la acción humanitaria los incluye como sujetos y forja un enfoque diferencial con proyectos de desarrollo o de restablecimientos de derechos. La autora insiste en que la normativa humanitaria no ha pasado por la crítica indigenista e indígena, como sí lo ha vivido la normativa de derechos humanos. Aun así, el humanitario es un actor muy cercano que impacta las vidas de las comunidades desde valores asistencialistas y caritativos universales.

Participación

Participación y representación: políticas públicas y elecciones

Para esta parte abrimos con una entrevista realizada a la exconcejala Ati Quigua, quien narra su historia y su vida en la Sierra Nevada de Santa Marta, lo que buscó con su trabajo en el Concejo de Bogotá, las apuestas políticas que quedan en su agenda, los compromisos políticos ante las comunidades indígenas que habitan la ciudad y por último algunas conclusiones sobre la participación política de los indígenas y las mujeres en Colombia.

También contamos con la participación de los profesores Yann Basset, Beatriz Franco-Cuervo y Javier Flórez de la facultad de Ciencia Política de la Universidad del Rosario, expertos en los temas de participación política-electoral; Darío Mejía, originario zenú, quien cuenta con una experiencia cualificada en el tema de políticas públicas con carácter diferencial y los investigadores Mónica Acosta, Andrea Coronell y Norey Quigua, quienes tuvieron una participación directa en el proceso de la EIDI en Nabusímake. Pese a los diversos enfoques y campos en que se ubican, en sus textos se plantea un debate en torno a estos tópicos y sus resultados respecto al desarrollo de la Escuela.

Hasta la fecha se ha partido del supuesto de que la Constitución de 1991 influyó positivamente en la ampliación de oportunidades políticas y jurídicas para las comunidades indígenas del país. Circunscripciones especiales, relativas autonomías, consulta previa, entre otras,[1] son constantemente ubicadas como

[1] Sobre este aspecto, Darío Mejía destaca: "[…] el proceso de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de la nación: la oficialidad de los idiomas indígenas en sus respectivos territorios, la categoría de entidad territorial de los territorios indígenas, la facultad de ejercer justicia y gobierno propio en su ámbito territorial, la capacidad de decidir sobre sus propias expectativas de desarrollo, la cualidad de los territorios indígenas como inalienables, imprescriptibles e inembargables, los derechos a mantener y preservar sus culturas, la autonomía, entre otros derechos de vital importancia para los pueblos indígenas".

hitos históricos en el giro del Estado colombiano hacia el discurso multicultural y la apertura del espacio público a las poblaciones minoritarias. Sin embargo, como veremos en esta parte del libro, el tema debe ser revisado con lupa, debido a que la puesta en marcha del proyecto de Estado pluriétnico ha tenido ciertas imprecisiones en la práctica atravesada por diversas y complejas variables como el conflicto armado permanente en la mayoría de territorios indígenas, los "abismos institucionales" latentes entre las organizaciones y la oficialidad, las dinámicas internas de las comunidades y, parafraseando a Basset, una manera *propia* de entender la política por parte de las comunidades. La cuestión fundamental es alejarse de un enfoque de totalidad, esto es, entender que pese a la categorización general de "comunidades indígenas de Colombia" existen procesos históricos, culturales y políticos (por nombrar solo tres) que diferencian la práctica de la participación política-electoral en los 102 pueblos indígenas reconocidos en el país. Cuenta de ello da el trabajo del profesor Basset, quien sostiene que "desde la Constituyente de 1991 [...] mientras otros Pueblos indígenas se movilizaban en apoyo a las candidaturas indígenas al Senado, los arhuacos permanecieron llamativamente pasivos" ¿Cómo puede leerse que una de las comunidades indígenas colombianas con mayor incidencia internacional se abstraiga de la participación política local y nacional?

Aunque desde una perspectiva diferente, Mejía da una importante explicación al respecto, insistiendo en que las comunidades indígenas, entre ellas la arhuaca, han desarrollado estrategias de ejercicio de la autonomía para hacer frente a problemáticas localizadas como los megaproyectos o las consecuencias del conflicto armado por medio de "liderazgos para la interlocución" con el Estado y los actores involucrados. Para el desarrollo de estas propuestas, es necesario una apuesta en dos frentes: en primer lugar, uno teórico que permite captar tanto las características históricas de la participación de la comunidad arhuaca en los asuntos públicos (nacionales y propios) y en segundo lugar, una cartografía del comportamiento electoral de la comunidad. Así, se abstraen elementos de análisis lo suficientemente útiles para el estudio de la correspondencia entre las medidas provistas por el Estado y las herramientas de participación empleadas por los arhuacos para su interlocución con el primero.

En esta parte del libro se recrea un panorama internacional, nacional y local con el fin de abordar los cuestionamientos surgidos antes y después de la EIDI.[2]

[2] Es importante que el lector tenga en cuenta que este tema político-electoral no solo fue abordado

Franco-Cuervo y Flórez formulan una posible incidencia de las dinámicas de contextos violentos, el gasto en seguridad por parte del Estado y la participación de las comunidades. En continuidad con esta idea, Yann Basset asienta los elementos generales expuestos por Franco-Cuervo y Flórez mediante la reconstrucción del comportamiento electoral de la comunidad arhuaca posterior a la Constitución del 91, con el fin de arrojar algunas hipótesis en torno a su concepción social comunitaria y su posibilidad de emergencia frente al Estado. De la misma forma, Darío Mejía expone un estudio sobre las "dicotomías de diálogo y concertación" en la formulación de la política pública diferenciada, lo que transgrede la anquilosada idea de la ciudadanía participativa por medio de las elecciones y anima a un debate fundado en el rol protagónico de la identidad cultural y política, las características históricas de los procesos comunitarios, la concepción transversal del territorio y la autonomía, entre otras, para la mejor correspondencia entre las instituciones y las comunidades.

Tanto en el trabajo de Basset como en el de Mejía queda una cuestión en punta. Aparentemente la movilización, la visibilización y la participación política de los líderes arhuacos han tenido mayor énfasis en el campo internacional. Al respecto, Mónica Acosta, Andrea Coronell y Norey Quigua realizan a tres manos un análisis sobre la participación de los líderes indígenas en el más reciente Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU (2012). Luego de su participación en diferentes ámbitos de la EIDI, los autores acudieron a Nueva York con la intención de hacer un análisis transversal de los asuntos anotados y propuestos en la Escuela por los estudiantes y profesores. Mediante la respuesta a las preguntas; ¿De qué manera el cambio en las oportunidades políticas condujo a los líderes arhuacos a utilizar unos determinados repertorios de acción? ¿Cuáles han sido las estrategias de incidencia política de los líderes arhuacos, como "empresarios políticos", en los mecanismos de participación de los pueblos indígenas en la ONU? ¿Cuál es la relación existente entre la situación de la Sierra Nevada de Santa Marta para el momento de la participación y las temáticas de

---

en la EIDI de manera general; contextualmente tuvo una importancia singular pues, como lo reseña Basset al inicio de su texto: "Este tema cobraba una importancia particular dada la proximidad de las elecciones locales del 30 de octubre de 2011 […]. Las elecciones de 2011 suscitaron candidaturas arhuacas al concejo municipal de Pueblo Bello, que fueron endosadas y promovidas por personalidades e instituciones del pueblo arhuaco. Se presentó por una parte, una lista cerrada avalada por el movimiento AICO, y por otra parte, la candidatura de Seiningumu Torres, estudiante de la Universidad Nacional y miembro del pueblo arhuaco, dentro de la lista abierta del Partido Liberal".

los pronunciamientos? ¿Cuáles son los retos y las perspectivas de trabajo que vienen para los pueblos indígenas de la SNSM y de manera específica para el pueblo arhuaco? Son diversas las perspectivas que cruzan los autores pues, si bien es justo señalar los avances y apertura de oportunidades que ha significado para las comunidades indígenas la participación en estos encuentros internacionales, no se puede negar que sus dinámicas obedecen a diversos intereses económicos y políticos que bloquean una participación más significativa. Tanto la incidencia en los espacios internacionales como la participación y acceso para los pueblos y sus representantes están atravesados por el asunto de la cooperación internacional y las agendas de los organismos y los Estados. Para Guarín la posibilidad de una relación entre el Sistema Internacional de Cooperación y los pueblos indígenas debe estar basada en el enfoque de "doble conservación", en donde se garantice la pervivencia cultural y la protección de la biodiversidad sin dejar de lado "la intersección entre género, etnia y raza", ya que constituyen una porción fundamental de aquellos territorio indígenas inmersos en el conflicto y que se perfilan como prioridad en la asignación de recursos.

En su artículo Sandra Guarín expone lo que denomina "oportunidades de fuentes oficiales de cooperación internacional" para los pueblos, destacando la emergencia de una fuente alternativa: la Cooperación Sur-Sur "en la que los asuntos indígenas pueden construirse en un tema estratégico entre países de similares niveles de desarrollo".

Entrevista a Ati Quigua

Ati Quigua*
Ángela Santamaría**
Pedro Rojas Oliveros***
Ana Catalina Rodríguez****

Fotografía 1. Alcanzar la paz en armonía con el orden natural



Fuente: Ricardo Torres Ariza, en http://www.todosatierra.com/page/ati-quigua/

* Lideresa indígena Arhuaca. Administradora Pública de la Escuela Superior de Administración Pública y magíster en Gobierno y Políticas Públicas de la Universidad Externado. Concejala de Bogotá en los períodos 2004-2008 y 2008-2012. Doctorante en Derecho de la Universidad del Rosario.

** Doctora en Sociología École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris (EHESS); investigadora del Centro de Estudios Políticos Internacionales (CEPI), facultad de Relaciones Internacionales; investigadora del Observatorio en Redes y Acción Colectiva (ORAC). Correspondencia: santamariaangela@yahoo.fr

*** Joven investigador del Centro de Estudios Políticos e Internacionales (CEPI) de las facultades Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales de la Universidad del Rosario. Se desempeña también como docente auxiliar del Seminario Movimientos Sociales y Luchas Políticas de la primera facultad. Correspondencia: rojaso.pedro@gmail.com

**** Jo Joven investigadora del Instituto Rosarista de Acción Social Rafael Arenas (SERES) de la Universidad del Rosario. Correspondencia: rodriguezm.ana@ur.edu.co

Introducción

Ati Quigua es una mujer indígena iku (arhuaca), madre, estudiante, política, activista, reconocida líder, comprometida con la cultura y con la naturaleza. Lleva el mensaje del agua, pues su espíritu viene de una laguna que queda cerca de los picos nevados de la magna Sierra Nevada de Santa Marta, lugar donde nació. Su propuesta política se basa en el gobierno natural de Sey, es decir, el gobierno del agua, la tierra, el aire y el sol y la defensa de sus derechos.

Como parte del movimiento "Todos Atierra, la común-unidad por la vida" y de la "Red de Arte para la Tierra" promueve el arte y la música en vivo, con el ánimo de generar espacios de interculturalidad en donde las comunidades indígenas presentes en Bogotá obtengan su reconocimiento cultural.

Durante los años que fue concejala (2004-2007) impulsó propuestas como el Estatuto del agua para Bakatá-Bogotá, la política pública indígena, la reforma al estatuto ambiental, la implementación de los cultivos ancestrales andinos como complemento nutricional, la política de soberanía alimentaria sustentada en la economía campesina e indígena, la justicia retributiva, la equidad fiscal y salarial, la eliminación de impuestos para la cultura y pequeños y medianos espectáculos públicos (Paredes, 2010).

En septiembre de 2011 formó parte de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena (EIDI), interviniendo en una sesión sobre la participación en política de los pueblos indígenas, en la cual se discutió en su comunidad sobre temas bastante importantes como el desarrollo de megaproyectos en la región, la importancia del cuidado de las fuentes hídricas presentes en la Sierra Nevada de Santa Marta y la necesidad de unidad política entre los pueblos indígenas de todo el mundo con el ánimo de defender sus derechos humanos.

De acuerdo con esto, la información presentada en este capítulo hará referencia a cuatro partes, cada una de las cuales expondrá el testimonio de Ati Quigua recogido en dos entrevistas: la primera, realizada por Ángela Santamaría y Pedro Rojas en su oficina del Concejo de Bogotá el 16 de abril de 2010 y la segunda, por Ángela Santamaría y Ana Catalina Rodríguez en su apartamento el 24 de febrero de 2012. En estas cuatro partes se narrarán los momentos más significativos de la vida y trayectoria de Ati, sus principales propuestas como política y el trasfondo espiritual contenidas en cada una de ellas.

1. La Sierra Nevada de Santa Marta, dieciséis años de aprendizaje al interior de una familia de sagas y mamos

"No la podemos tener"

Y esos diecisiete años en la Sierra Nevada de Santa Marta, ¿Cómo fueron? ¿Cuándo baja? ¿Cómo es la estructura de su familia y cuál es su lugar allí?

Ati Quigua: Yo creo que se cruzaron dos cosas: cuando uno se sitúa en el año ochenta, año en que fui concebida, era una época difícil; creo que después de 1991, a pesar de que los cambios fueron formales, la gente empezó a mirar distinto al indígena, pero en los ochenta, cuando mi mamá llegó era distinto. La discriminación con el indígena era mucho más marcada que hoy. Segundo, mi papá venía del Vaupés y su mamá había sido explotada, había muerto explotada (yo la alcancé a conocer) en toda la época del caucho y de la bonanza. Mi abuela fue casi esclava de esa situación y mi papá quedó huérfano. En esas circunstancias digamos que, como la educación en los setenta quedó en manos de la Iglesia, los dos tienen experiencias distintas.

La experiencia de mi mamá es que un cura que dejó de ser cura cuando conoció a los arhuacos dijo: "No, yo hago aquí una separación de mi vida" –el padre Javier Rodríguez– y que dijo que hay que educar y vende el ganado de la Misión, porque no podía seguir acumulando el ganado y los indígenas trabajando para ellos y él sacó el primer grupo de arhuacos a estudiar a Manaure. Digamos que de esa situación, mi mamá, por su empeño personal era buena estudiante y logró que le dieran una beca en la Javeriana y mi papá, por su lado, era también un indígena muy inteligente; digamos que eso le permitió hacer que los curas vieran que era posible educar más allá y en eso se encontraron y fui concebida, pero eran unas circunstancias muy difíciles.

Vivían en el Quiroga, tenían dificultades para alimentarse, sostenerse y yo cómo iba a permanecer, entonces hubo que tomar una decisión y es "¿qué hacemos con la niña? Nos vamos a criarla o qué hacemos". La decisión una vez yo nací fue "no la podemos tener", entonces mi mamá se retiró de la universidad y viajó conmigo a la Sierra; allí mi papá hizo que me registraran antes de irme, porque pensaba que estaba en peligro mi apellido, porque no había un acuerdo en cómo me debería llamar yo.

¿Cuántos años tenía ella?
A. Q.: 22

¿Tú cuántos años tienes?

A. Q.: 29. Entonces mi mamá tuvo que dejar sus estudios e irse conmigo. Entonces yo tomé teta hasta el año y cuando se fueron para la Sierra mi papá dijo que yo tenía que registrarme antes de irme; mi mamá dijo que bautizarse. No se pusieron de acuerdo en el nombre que me querían poner. Mi papá quería ponerme Sandra Milena y mi mamá dijo que el mamo tendría que ponerme el nombre…

"Mi madre es el agua y mi misión es también llevar esa palabra"

A. Q.: De todas maneras, cuando llegué a la Sierra, mi abuela hizo todos los preparativos para bautizarme, porque ella es hija y esposa de mamo y la mamá y la abuela… mejor dicho, eso es de tradición. Mi abuela había sido una gran saga de cinturón negro; ella me transmitió sus conocimientos. Todos crecieron y yo fui como su hija menor. Ella preparó el bautizo y el mamo de la región que todavía sigue siendo el mamo de Yewrwa, Julio, él me bautizó, entonces yo soy Ati Seygúndiba.

Fotografía 2. Documento oficial de los mamos dirigida a la Corte Constitucional

Todo iku al nacer debe ser bautizado para que sea reconocido en nuestra ley tradicional y quien tiene dicha facultad es el Mamu, él la representa y la encarna; por ello el nombre del nuevo ser no es fruto del azar y sí tiene que ver con la misión que debe cumplir en adelante el nuevo miembro del pueblo IKU, por ello el "nombre" es para nosotros nuestro propio ser espiritual, y su asignación dependerá mucho del lugar y hora del nacimiento.

Ati Seygúndiba Quigua Izquierdo viene de la [illegible] de su bisabuela, abuela y de su madre que es Gúmuke. Desde lo lingüístico, Ati tiene una equivalencia a Virgen, madre, esposa de mamu; Sey: raíz de noche; Gundiwa: todo lo relacionado al color y líquido rojo. En la interpretación de la ley tradicional Ati Seygundiwa es principio de las cosas y de la vida, representado en [illegible] (laguna) en donde se paga el paso de niña a mujer y así mismo para todos los seres que nacen y se desarrollan (mon[illegible]).

Ati Seygúndiba Quigua Izquierdo por motivos de estudios de su mamá, nació en [illegible] (Bogotá) y a los tres meses fue bautizada por el mamu mayor [illegible] Torres Alfaro, en su región de origen Jewrwa o templo del agua, allí se encuentra la última [illegible], sostenida aún por los Mamu

Fuente: archivo personal de Ati Quigua

El nombre para nosotros tiene un valor muy importante y es que representa la misión que vamos a desarrollar en la vida. Así como tenemos una madre biológica tenemos una madre en la naturaleza. Donde nosotros estamos se llama Yewrwa, que es la madre del agua. Allí hacemos los pagamentos al agua. Yo nací y desde niña siempre miré los trabajos para el tema del agua… Gúndiba es una laguna que queda cerca de los picos nevados, entonces el mamo dice que de allá viene mi espíritu, del agua, entonces mi madre es el agua y mi misión es también llevar esa palabra. Entonces yo crecí ahí en Yewrwa, que es de pagamento al agua y estudié en la escuelita […].

"No me parecía como muy correcto…"
[La conversación se entabla sobre su percepción de los pueblos campesinos cerca de Yewrwa]

A. Q.: Yewrwa, como queda en las estribaciones de la Sierra, allí muy cerca —como a tres horas– están los campesinos y también una colonia que migró en la época de la violencia y hacen el papel de comerciantes. Por eso desde niña presencié cómo llevaban gordana, que es como todo el gordo que le quitan a la carne, la salan y la cambiaban por mochilas. Yo alcancé a comer de eso y siempre pensé… no me parecía como muy correcto.

Cuando tuve la oportunidad de ir hasta Pueblo Bello sentía que había mucha discriminación en los pueblos que están cerca de nosotros. Se siente más, incluso hoy todavía en Valledupar; yo siento que es diferente la manera como nos miran. Yo no sé, eso tiene que ver con factores culturales. También cuando llegaban los políticos a repartir aguardiente y los llevaban a votar. Son recuerdos que yo tengo como niña. Siempre pensé que no me gustaba, me parecía como… y hasta hace poco era la clase política del Cesar quien llevaba a la gente en carros a votar, y… ¡vi eso!

"Nos inculcaban mucho el amor por lo propio, por la historia nuestra, las luchas históricas de nuestros dirigentes"

[Ati nos cuenta sobre su experiencia en educación en la SNSM]

A. Q.: En el año en que yo nací el pueblo arhuaco expulsaba a la Misión Capuchina de la SNSM y asumía su educación propia. Entonces se hizo un esfuerzo a partir de ahí, haciendo unos ajustes curriculares y de profesores indígenas, entonces salieron, por ejemplo –mi mamá recuerda– las españolitas. Yo ya no las recuerdo porque cuando entré a la escuelita no estaban. Había docentes arhuacos

y estaban en el proceso de profesionalización. Cambió mucho la educación y de cierta manera ha sido definitiva en mi vida. Ya miraremos qué pasa, todavía hay muchas preguntas allí, pero nos inculcaban mucho el amor por lo propio, por la historia nuestra, las luchas históricas de nuestros dirigentes. Después fui a Nabusímake, cosa que me emocionaba muchísimo porque mis tías habían estudiado allí y me parecía un lugar muy hermoso; ellas eran internas y yo también fui interna seis años en el colegio.

¿A qué edad?
A. Q.: 10 u 11 años cumplí cuando llegué allí y me llenaba de emoción encontrarme con gente de todas las regiones de la Sierra. Incluso me llegué a encontrar con yukpas. Es un colegio solo para indígenas.

Pero, ¿viven allá? ¿Es mixto?
A. Q.: Cuando yo estuve habíamos unas 45 internas y unos 60 internos, más o menos. Creo que es una de las épocas donde más internos ha habido. Se estaban demoliendo las construcciones que habían dejado los españoles y Suiza estaba aportando materiales para hacer […]. Pasamos de una arquitectura española donde antes operaba el orfelinato, que ellos le llamaban, que cazaban los niños y llevaban los niños a la fuerza, a una estructura suiza. Entonces, nosotros los internos a las 5 de la mañana cuando sonaba la campana (una campana que quedó yo creo de la época) teníamos que ir a bañarnos al río.

¿Estaba manejado solo por indígenas el colegio?
A. Q.: Cuando llegué al colegio el rector era indígena, pero habían profesores de acá; por ejemplo, el profesor de filosofía, la de física que era de Bogotá y eran muy buenos profesores. La profesora de español… y había profesores de la comunidad, porque veíamos cosas como ética, que la daba un profesor que es de allá; nos enseñaban a escribir la lengua materna, no veíamos inglés sino cómo escribir la lengua iku y la estructura gramatical de la lengua. Entonces más o menos sonaba la campana e íbamos al río como a quince minutos… ¡el agua baja helada! Como sacarla de la nevera, pero es un río.

Entonces uno se levanta y se mete y salía humo, porque cuando nos íbamos a bañar las niñas, se evaporaba el humo y se le congelaban a uno los dedos de las manos, de los pies. Luego íbamos a desayunar. Había una hora para cambiarse y desayunar. Recuerdo que yo era como mala para comer, no comía mucho, co-

mía muy poquito, entonces desayunaba a las 8, luego nos formaban, hacíamos fila para pasar a los salones y nos decían cualquier cosa. Entonces los que no eran internos tenían que traer la leña de sus casas (traían dos palitos para hacer el almuerzo de ese día) y traer algunos bastimentos a la escuela.

Cuando yo estuve en la escuela, todos los días en una mochila llevaba algo para hacer el almuerzo de ese día en la escuela y lo mismo cuando estaba en el bachillerato. Nosotros terminábamos la jornada a la 1, almorzábamos y a las 2 íbamos a la huerta, entonces ahí tenemos una huerta. Cuando hice sexto, los de sexto nos encargábamos de los conejos, porque teníamos conejos y de su comida que era alfalfa y sembrábamos hortalizas; éramos los que cuidábamos las zanahorias, los tomates. Cuando hice séptimo cuidábamos los ovejos.

Teníamos un horario, entonces los que hacían sexto se ocupaban de los conejos ciertos días (para los internos incluía sábado y domingo), los externos les daban la comida, nosotros el desayuno, de asearlos. Eso lo hacíamos por las tardes. Los martes, los ovejos; entonces, recoger el abono que producían, llevarlos a la huerta, llevar los ovejos, darles agua, volver y traerlos. Teníamos repartidos los horarios y sembrábamos papa.

En octavo nos encargábamos de los cerdos; entonces hay que darles comida tres veces y veíamos al mismo tiempo una teoría sobre cerdos, pero una práctica también y a veces hacíamos ensayos sobre cruces y recuerdo que una vez llevaron una cerda que no era de allá sino una cerda muy fina que tenía dos vértebras más y tenía muchos cerditos por parto y teníamos que atender el parto de la cerda; también llevaron un chivo de una raza muy importante y recuerdo que como no sabía caminar en la pendiente nosotros lo dejamos pastando sogueado del cuello y terminó ahogado.

Después, en noveno, nos tocó ver las vacas; entonces veíamos la teoría de las vacas y también teníamos vacas, aprendíamos a desparasitarlas, a inyectarlas, también aprendíamos a castrar, a soguear y a ordeñar.

¿Estaban muy enfocados para la vida de allá?

A. Q.: Sí y nos encargábamos del maíz y en décimo y once ya teníamos que hacer como un servicio social a la comunidad, hacíamos actividades y bueno, yo lo hice sobre la alfalfa. En once, sobre tenencia de los animales, porque yo pensaba que generaba mucho impacto por las pendientes, pues no era conveniente que fuera extensivo sino semiextensivo, es decir, cultivar pastos. Sobre eso me enfoqué.

De eso fue bonito que gran parte de lo que se comía en el colegio se producía ahí mismo, porque la comida que venía de Bienestar a mí me daba mucha pereza,

por ejemplo el "carve", yo no sé de dónde sacaban eso pero, a mí no me gustaba. Los sábados teníamos horario de lavado de ropa, los sábados y los miércoles íbamos al río a lavar y yo era pequeña y me ponía a jugar en el río. Entonces yo cogía la ropa y la golpeaba contra una piedra, pero yo era pequeñita. Alcancé a estar con unas tías mías. Como mi abuelo tiene 36 hijos, yo estudié con unas tías mías, entonces le iba a contar que cuando yo entré a hacer sexto Suiza envió unos recursos.

Entonces tumbamos las edificaciones españolas y sobre eso íbamos a hacer una suiza. Llegaron unos arquitectos y entonces los internos, además de nuestras responsabilidades, teníamos que recoger las piedras y la arena para hacer el colegio. Además teníamos dos horas de arrear piedra y arena. Cada familia tenía la responsabilidad de aportar unas piedras de arena. Gran parte de ese colegio se construyó con el aporte de los padres de familia y nosotros. Yo recuerdo que como yo era pequeña no alcanzaba una lata de arena, me tocaba de media y siempre me quedaba con el bultico de arena…

"El ritual de la fertilidad"

A. Q.: Ya a las sardinas (mujeres) que eran más grandes, de 15 o 16 años, los muchachos les ayudaban. A mí no me ayudaban, yo creo que porque era muy flaquita y pequeña cuando yo llegué a décimo que me desarrollé. Esos son los momentos importantes: el nacimiento, el bautizo –cuando le dan a uno el nombre– y son obligatorios. Para poder estudiar en ese colegio uno tiene que haber sido bautizado por un mamo y tener nombre indígena. Si uno no cumple con eso no puede entrar al colegio. Cuando se desarrolla la mujer hacer el ritual de la fertilidad, de nuestro abono a la tierra. Durante esas primeras cuatro menstruaciones, yo hice ese proceso con el mamo Modesto, que todavía vive en la región […] y asumí unos compromisos con todos los padres y madres espirituales de la naturaleza y llegué a hacer más de veinte mil especie de gusanitos de algodón, con piedritas traídas de varias partes […]. Y todo eso está como en una aseguranza muy importante [...]. Yo creo que estuvo bien ese paso a la madurez. Eso fue cuando ya hacía décimo. Cuando ya hacía once ya terminé.

"¡Es otra cultura! ¡Es otro mundo!"

[Hablando sobre el contraste con los profesores]

A. Q.: ¿Qué más recuerdo yo?

Bueno, de los profesores que iban, en ciencias sociales había una profesora Myriam, que era muy jovencita. Llegó a darnos ciencias sociales y fue la prime-

ra vez que oíamos música diferente. Llegó con su guitarra y oía canciones de Mercedes Sosa; fue de las primeras… después llegó una profesora que se llamaba Lucía Platero a dar clases de biología.

No demoraban mucho, eso sí, entonces se involucró tanto con nosotros y dijo que fuéramos al Salto con una gallina, con un ovejo, organizamos algo y nos fuimos al Salto y recuerdo que habían unos muchachos y se compraron un chirrinchi, no sé, como siempre armando el desorden y se quedaron dormidos debajo de un árbol y metieron en problemas a todos, entonces a la profesora le parecía que eran muy estrictos con nosotros.

Decía: "Me parece ustedes son muy juiciosos y les exigen mucho", o sea, a mí me parece que a ella le sorprendía, porque son de los pocos espacios donde los alumnos respetan al profesor, piden la palabra… ¡es otra cultura! ¡Es otro mundo! y decía que eso solo pasaba aquí. Los domingos de 2 a 5 nos dejaban caminar la sabana, como libre era, y entonces…

"A todo el que encuentran enamorando lo expulsan del colegio"

Tres horitas a la semana tenían…

A. Q.: Si. Teníamos libre como para hacer lo que quisiéramos, siempre y cuando nada de tomar, nada de enamorar por ahí y eso era muy complicado porque a esa edad, todos entre15 y 25, es muy complicado decirle a la gente que no se enamore y a todo el que encuentran enamorando lo expulsan del colegio ¡es una causa de expulsión! y al que le encontraran una cartica… ese es un asunto que parece de otro tiempo, eso aquí no pasa; eso pasa allá, es un misterio… aparece una carta y se entera toda la comunidad estudiantil, ¡es todo un suceso! y ahora lo van a expulsar.

Y yo siento que de todas maneras es duro para los estudiantes, porque sin ser la educación propia se les exige como si fuera una educación propia y esa es una educación formal escolarizada; es una pequeña comunidad estudiantil, es decir, no hay más de doscientos estudiantes y nosotros somos una población grande, lo que quiere decir que los que llegan y resisten y pasan todo ese disciplinamiento hasta que se gradúan, es porque quieren continuar sus estudios…

"El cuerpo de la mujer en la comunidad arhuaca no es de la mujer; es de la comunidad"

A. Q.: Deberían considerar ese tema de sanciones; sin embargo, en eso es muy hermético y hay cosas, por ejemplo, que yo pienso como mujer y es que el cuerpo de la mujer en la comunidad arhuaca no es de la mujer, es de la comunidad,

entonces de cierta manera, el mamo decide un poco sobre la vida sexual. En las normas de comportamiento pactadas está todo el tema de cómo te debes sentar, de cómo debes hablar, de cómo debes mirar y todo el tiempo lo están recalcando.

Entonces tejer mochila es un acto que nos permite concentrarnos, pero también estar mirando todo el tiempo hacia abajo. No es bien visto una mujer que mira a los ojos, porque ya eso se interpreta como un intercambio íntimo. La mirada es un intercambio íntimo. Cuando tú vas a la Sierra te das cuenta de que las mujeres que han conservado su cultura, todas llevan la mochila en la cabeza y todas están muy concentradas en la mochila. Ninguna se para frente a un hombre; eso se considera un mal comportamiento, una insinuación, todas se paran de medio lado, se orillan en el camino. Y todas esas normas de comportamiento se siguen enseñando a las niñas. Reírse duro es una manifestación como de excitación, soltar una carcajada, pelar los dientes, es decir, entonces… hay una serie de comportamientos que uno ve en las mayorías de las mujeres que están allí […].

Creo que las mujeres, por ser tierra y agua, tienen una responsabilidad que se representa también en su sexualidad, por ejemplo, desde la manera en que debe comportarse la mujer arhuaca. Todo el tiempo tiene que ir abajo porque es la tierra, no puede hacer movimientos porque o si no hay temblores y se desordena el mundo y hay toda una filosofía y unas normas y unas conductas en ese tema; entonces, digamos que el tema, por ejemplo, de la primera relación es sagrado, es algo muy…

"La educación formal escolarizada nos permite también desempeñar un papel de puente, de transporte, de entendimiento intercultural"

A. Q.: Cuando yo salí del colegio indígena que hay en Nabusímake, donde nos graduamos muy poquitos realmente, una promoción de a veces uno, de dos, de tres, de cinco y cuando uno mira cuántas mujeres se gradúan, encuentra que hace tres años que no se gradúa una mujer. Hace poco, el año pasado, había una mujer de una región muy tradicional. Ella tiene 24 años y quería estudiar Medicina; sin embargo, le encontraron una carta porque en el colegio es prohibido el amor. ¡No hay que enamorarse! Yo, digamos, fui privilegiada porque era muy pequeña y delgada y no cumplía con los prototipos de belleza convencional de la SNSM, donde gustan las mujeres voluptuosas, de senos grandes y yo obviamente no cumplo con eso; entonces, digamos que hasta los 16 años pude pasar sin mayores… pero no es el caso de las otras mujeres. ¿Por qué? Porque entran a hacer muy tarde la primaria por circunstancias culturales, entonces ella tenía 24 años,

no era una niña, era madura; sin embargo, sus temas amorosos le impidieron terminar la educación. Hasta ahí llegó. Y siento que la educación formal escolarizada nos permite también desempeñar un papel de puente, de transporte, de entendimiento intercultural y siento que este es un papel importante…

Hay debates internos que no se han resuelto. El tema de la postura de ciertos mamos y ciertas comunidades más tradicionales que dicen que tenemos que cerrar las puertas a todo y que no entren carreteras, luz eléctrica, es una manera de garantizar la permanencia y también hay otra postura que dice: "Cerremos las escuelas y los colegios porque eso no está sirviendo para nada". La gente que sale de ahí después no sabe sembrar ni tejer. Se vuelven es como un problema social, como desadaptados culturales. La gente que va y se profesionaliza en distintas disciplinas después regresa y piensa distinto y se vuelven un problema. Son los que vienen a generar los debates adentro…

"Fue un momento familiar que nos cambió la vida a todos"

[Ati nos cuenta sobre su experiencia después de salir del internado y su participación en política]

A. Q.: Luego me parecía muy importante poder estudiar cómo íbamos a hacer para permanecer como cultura, conformarnos como entidad territorial indígena y relacionarnos con la Nación, con Colombia, con el mundo. Entonces decidí estudiar la Administración Pública y entré a la Escuela Superior de Administración Pública y mi madre ya estaba al frente de Dusakawi, que era la Asociación de Cabildos Indígenas del Cesar y La Guajira y desde donde había un referente muy importante de unidad de los indígenas del norte.

En tercer semestre se agudizó el conflicto de la Sierra Nevada. En el año de 1991 habían asesinado a la Mesa Directiva del Pueblo Arhuaco. Mi madre venía en esa delegación y por presentimientos que nosotros manejamos no se vino ese día y después de que se agudizó nuevamente el conflicto, los paramilitares tenían una relación muy fuerte con la clase política del Cesar y el Magdalena y digamos que el proceso organizativo en salud había empezado a incidir en la política local y por primera vez marcharon los indígenas en Valledupar. Eso no se había visto nunca. Vinieron wayúus de La Guajira, yukpas de la Serranía del Perijá, había arhuacos, wiwas, koguis, chimilas…

En esas elecciones en Valledupar ganó el voto en blanco entre muchos factores de asqueo, pues de la gente y de todos los asesinatos que estaba ocurriendo […]. Entonces, creo que fue un momento familiar que nos cambió la vida a to-

dos, porque realmente mi madre tuvo que dejar todo un proyecto de vida; creo que se dedicó a su estudio y a su trabajo y así ha sido toda la vida, aun teniendo que separarse de mí y de mis hermanos. Para mí a los 21 años era muy doloroso enfrentar esa nueva situación y era ver a mi mamá desplazada, tener que ir a recoger unos mercados al sur, resignarme a que esa fuera la suerte, porque me encontré también con los kankuamos, los emberas, con los nasas en Bogotá.

"Yo representaría a los indígenas por varias razones"

A. Q.: Entonces, empezar a reconocer esa circunstancia de tantas familias en la capital en absoluta invisibilidad, llevó a tomar una decisión que era necesario trabajar para visibilizar esta problemática en la capital y es cuando yo decido retirarme de la Universidad y participar de una convocatoria que hizo la Alianza Social Indígena.

Dentro de todos los dirigentes con trayectorias que se presentaron, finalmente ellos tomaron la decisión de que yo representaría a los indígenas por varias razones, la primera, es que nunca había participado un indígena del norte del país en un ejercicio político; la segunda, era que yo como estudiante había logrado vincularme al movimiento estudiantil y la tercera, era que yo hacía parte del equipo de investigación del Instituto de Estudios Ambientales de la Universidad Nacional y habíamos escrito y trabajado el tema de la fragilidad ambiental de la cultura en las grandes ciudades y cómo la cultura indígena afectaría este trabajo.

"Era la primera vez que una mujer indígena llegaba al Concejo"

Hicimos una campaña con muchas dificultades, pero logramos un escaño en el Concejo de Bogotá. No fue nada fácil, porque en ese mismo año se aprobó la reforma política en Colombia y la reforma política castigó a las minorías políticas, es decir, colocó altos umbrales y para poder obtener una curul en un movimiento independiente como indígena era muy difícil.

Entonces la Alianza Social Indígena tomó la decisión de no participar en esas elecciones y así llegué yo en representación de los indígenas al Polo Democrático Independiente que estaba surgiendo en ese momento como un movimiento de izquierda, entonces fui electa… Lo que quiere decir que Bogotá tiene en el censo más de siete millones de habitantes, pero realmente llegan anualmente en promedio –a una ciudad intermedia como Manizales– unos dos millones de personas flotantes, migrantes de todo el país, dentro de los que se encuentran las poblaciones indígenas y se eligen 45 concejales.

Todos los expresidentes de este país han pasado por el Concejo de la Ciudad. Están las clases políticas tradicionales y pues era la primera vez que una mujer indígena llegaba al Concejo de la ciudad, en un partido también recién fundado.

La juventud fue el primer obstáculo, porque el Estatuto Orgánico de Bogotá establece que para ser concejal se requiere tener 25 años y yo fui electa con 22, entonces al día siguiente de la elección ya estaba demandada, pues la pugna por el poder político no respeta culturas, dignidad humana.

Y fue una lucha difícil porque primero tenía que lograr demostrar que estaba en plenas capacidades para representar a mi comunidad, mediante acciones de tutela, mediante tomas del Concejo de Bogotá. Los mamos enviaron sus cartas explicando por qué nosotros la mayoría de edad no la determinamos por la edad cronológica, sino por los ciclos naturales, es decir que, cuando una mujer está apta para tener un hijo, está apta también y tiene plena conciencia para tomar decisiones [...].

Fotografía 3. Documento oficial de los mamos dirigida a la Corte Constitucional

Fuente: archivo personal de Ati Quigua

Entonces aquí se presentaron dos argumentos: uno era el argumento de si priman los 25 años que exigía la ley para ser Concejal de Bogotá o prima el

respeto a un derecho fundamental de una comunidad indígenas, como es el derecho a la identidad…

La Corte Constitucional planteaba que debía haber una excepción y que primaba un derecho porque la Constitución estaba por encima de la ley, pero el Consejo de Estado planteaba que se debía cumplir con los requisitos de ley.

De todas maneras, el concejal que seguía en número de votos contrató al expresidente del Consejo de Estado y terminó quedándose con ese espacio político, así que realmente ese primer ejercicio político se centró en un debate cultural que después llevó a que se reformara el Estatuto Orgánico de Bogotá para que los jóvenes pudieran ser concejales en la capital, pero ese espacio se ha llenado de delfines políticos, hijos de clases políticas y no como yo quisiera, tal vez que hubieran jóvenes representando otros sectores sociales de la ciudad y otro proyecto de país…

¿Esto fue en qué año, Ati?
A. Q.: Esto fue de 2004 a 2007.

2. Bogotá, propuestas políticas por la defensa de los derechos de los pueblos indígenas

Fotografía 4. Presentación del Plan de Desarrollo Económico, Social, Ambiental y de Obras Públicas para Bogotá, D. C., 2008-2012



Fuente: Ricardo Torres Ariza, en archivo personal de Ati Quigua

Lineamientos de política pública

[La conversación se entabla sobre los antecedentes para una política pública indígena en Bogotá]
A. Q.: Desde el Concejo lo que hicimos fue expedir unos lineamientos de política pública para la población indígena en el distrito capital donde se vincularan las organizaciones nacionales, las comunidades que se han venido organizando y se pudiera también instaurar una mesa de concertación distrital. Hemos notado que para abordar la formulación de la política partiendo de estos lineamientos hay dificultades de tipo técnico y metodológico y de conocimiento de

parte de las instituciones (de las dos instituciones que tiene el distrito) entonces, lo que hemos pensado es que se expida un decreto en donde se oficialice el tema de la mesa de concertación y que pueda haber allí un equipo técnico para hacerle acompañamiento a la formulación de esta política pública con participación de la población indígena en el distrito capital.

"Me parece muy importante mirar el tema de cómo pensar una economía indígena"

[Ati nos habla sobre lo que sería una propuesta para los indígenas urbanos y rurales]

A. Q.: He pensado que se cree un Fondo Distrital Indígena y que se pueda priorizar sobre la inversión pública y los programas que se necesitan, lo que sería como el Plan de Acciones Afirmativas y tal vez allí pusiéramos, sobre la base de la definición de esta política pública, buscar cooperación internacional, porque la idea es que esta política pública determine todo el tema de programas, proyectos y yo creo que ahí se puede vincular el distrito. Yo estuve en el Banco Interamericano mirando que había un fondo para indígenas y el interés de vincularse en la cooperación técnica; yo creo que eso hay que reactivarlo y me parece muy importante mirar el tema de cómo pensar una economía indígena, porque siento que el esfuerzo que estamos haciendo se ha quedado como el tema de promoción de los derechos, foros, cartillas, comunicados, el tema de nuestra situación, pero me parece que en Bogotá podemos abordar el tema de una economía indígena basada en la propuesta de soberanía alimentaria para el país, transferencia de tecnología con el sector campesino.

"Pensar una agrópolis con soberanía alimentaria"

A. Q.: Y por eso es que este 30, 1 y 2 arrancamos con la Escuela Agroecológica Indígena y Campesina. Allí hay una serie de reivindicaciones que queremos lograr y que yo no sé hasta qué punto sería importante que ustedes nos ayudaran a soportarla con argumentos, porque los que tenemos para mí son suficientes, pero no legitiman del todo la propuesta. Nosotros estamos diciendo: "Bogotá puede ser, en su relación con el campo, una plataforma agroecológica sustentada bajo una propuesta de seguridad alimentaria de economía indígena y campesina". Entonces, Bogotá consume más o menos 5.600 toneladas diarias de alimentación y está rodeada de departamentos que tienen comunidades indígenas y campesinas y suelos con vocación agrícola y si se resuelven las plataformas logísticas que

impiden que haya un abastecimiento directo hacia la ciudad, podríamos nosotros pensar en tener un sistema distrital solidario y en promover otros mercados [...].

Yo quisiera una tierra libre de transgénicos y libre de agroquímicos, porque contaminan el agua, la tierra, la salud, pero sobre eso no hay investigaciones, por ejemplo, sobre los impactos en la salud de los bogotanos, el impacto que tiene en términos ambientales, entonces a nosotros nos toca demostrar que por muchas razones la agricultura orgánica en pequeños cultivos, desde el punto de vista social, logra una mejor distribución de la tierra, permite otros tipos de sistemas de producción. Y hacer una campaña agresiva de cultura alimentaria en la ciudad. Aquí se consumen unos productos muchas veces importados; por ejemplo, cuando uno va al mercado orgánico le toca ir a Carulla o al Éxito [...] y se encarecen los productos. A nosotros nos parece que hay que lograr que estos productos lleguen a unos precios accesibles al resto de la población [...] donde se apropien de los canales del ciclo alimentario por medio de una producción indígena agroecológica, con semillas nativas, un nuevo comercio y también una cultura de consumo [...]. Pensar en una agrópolis con soberanía alimentaria, con un impacto muy positivo para el campo...

A nosotros nos interesa que la tierra sea el soporte de la economía del país, pero debe haber un uso de esa tierra y nos interesa que eso sea parte también de un proceso de investigación; eso lo estamos haciendo en el plano político [...]. Nosotros dejamos en este momento como meta del Plan de Desarrollo generar los canales. Estamos caracterizando los productos, mirando la calidad y cómo se articula, porque pensamos también que tiene que haber la posibilidad de una economía sustentada en procesos productivos, muy sólidos también, porque eso hace parte de nuestra autonomía y vemos que allí hay una debilidad en las propuestas que hacen las organizaciones [...]. Hemos empezado haciendo la Alianza Indígena Campesina, que es un proceso sobre la base de un acuerdo productivo, sobre la base de cómo entendemos el tema de la tierra y se ha venido organizando el tema campesino en Bogotá a partir de unas visiones muy interesantes.

"Entonces a eso le hemos dicho el Distrito Intercultural de las Américas"

A. Q.: El otro tema que yo veo es que básicamente las ciudades se establecen como plataformas comerciales y todo el equipamiento urbano se dirige a unos usos del suelo a favor de unos monopolios y yo pienso que también hay allí la posibilidad de que se encuentren culturas. Yo quisiera rescatar a los desplazados indígenas que en este momento están aquí y darles un estatus cultural, para

pensar la ciudad como el escenario del entendimiento intercultural. Entonces a eso le hemos dicho el Distrito Intercultural de las Américas. La ciudad sigue reproduciendo la mirada iberoamericana de la cultura, que es una propuesta que nos hacen desde España y no hay cómo defender desde otras ópticas, además de nuestro ejercicio político natural, una propuesta de interculturalidad [...] en el marco de nuestra experiencia pedagógica (una pedagogía intercultural en el tema de la salud, de la medicina, en el tema de la justicia, en el tema del pluralismo jurídico).

"Hay que pensar en una economía del agua"

Fotografía 5. El gerente del Acueducto Enrique Pizano le entrega un premio por aportar a la cultura del agua



Fuente: Archivo personal de Ati Quigua

[En esta parte profundiza sobre la idea de una economía del agua más equitativa y el tema de las basuras en Bogotá]

A. Q.: A nosotros nos parece que hay que pensar en una economía del agua, pero en una economía del agua más equitativa, más justa y hemos encontrado aquí en Bogotá, que el uso que se le da al agua subterránea... quince empresas tienen las concesiones de explotación de las aguas subterráneas y están explotando más de la capacidad de recarga que tiene el agua en la capital. Ese no sería un problema si no hubiera los problemas de financiación para la descontaminación de los cuerpos de agua... Por metro cúbico de agua que embotellan más o menos ganan dos millones de pesos de utilidades, pero pagan 56 centavos de pesos, entonces, cualquier persona de estrato 3 paga por el metro cúbico de agua que usa 2300 pesos, versus 56 centavos que pagan los que hacen una explotación comercial. Y, cuando uno mira las personas desconectadas en Bogotá, que de acuerdo con la información que dio la Contraloría son más o menos unas 256 mil familias [...] uno diría "por qué el agua subterránea no se utiliza para abastecer y darles prioridad a estas familias". Por qué, si ganan un salario míni-

mo de ingreso, pagan en carro tanques 10 mil pesos por metro cúbico de agua. Aquí hay unos temas de fondo y yo siento también que esto debe ser un debate público. Cuando uno piensa que Bogotá (por ejemplo, desde el punto de vista de su planeación como ciudad) se pensó siempre de espaldas al páramo y que el páramo sigue siendo hoy la principal fuente de energía y de agua y mira todo el proyecto y la infraestructura con la que Bogotá se va a conectar con Ibagué y que ya abrieron el túnel, pero que nadie mira el costo que eso tiene desde el punto de vista ambiental, solamente desde el punto de vista de la competitividad y de la productividad. A mí me parece que, por lo menos yo no conozco un estudio de ninguna universidad o académico que pueda darme un punto de vista y uno se enfrenta siempre a una tecnocracia, obviamente que tiene información privilegiada de la ciudad y que se transmite de generación en generación.

Finalmente esto les cuento ¿por qué? Porque he encontrado que los que quieren hacer el puerto multipropósito Brisa en la Sierra Nevada de Santa Marta son los mismo que administran el relleno de doña Juana. Entonces, allá nos dicen que van a cumplir con las cláusulas ambientales, pero ya los conozco aquí. Bueno, en fin, empieza uno a identificar actores que están actuando de determinada manera y como que no hay un consenso –ni académico, ni social– frente a qué alternativas le encontramos a la situación y también cómo, de alguna manera, sancionamos este tipo de hechos [...].

"Nosotros lanzamos un grito para que renazca Bakatá, resignificar este territorio y el sentido de ciudad"

A. Q.: De 2007 a 2011 fui electa con la cuarta votación. Pude dejarle a la ciudad una política del agua, que lleva implícitamente unos principios nuestros: el agua como elemento que ordena el territorio, una política para reivindicar los derechos indígenas en la ciudad e iniciamos unos procesos organizativos de los distintos pueblos que van andando.

Durante ese ejercicio pudimos también integrarnos a una agenda de trabajo regional latinoamericana y ver cómo el futuro de los territorios indígenas depende de la posibilidad de tener solidaridad, de una gran mayoría, una sociedad mayoritaria que debe ayudar a tomar la decisión de qué va a pasar con los territorios, en especial, yo pienso que los territorios indígenas son reserva de vida del planeta y las formas de vida indígenas deben ser respetadas [...].

Nos hemos reunido miles de personas a tratar de resignificar este territorio que hoy se llama Colombia, vergonzosamente tierra de Colón, pero que nosotros

lanzamos un grito para que renazca Bakatá, resinificar este territorio y el sentido de ciudad, porque en este ejercicio político hemos querido colocar nuevamente en la agenda política el sentido de ciudad, porque antiguamente para nosotros las ciudades eran lugares de encuentro y eran sagrados, de hacer pagamento, de hacer ofrenda, de hacer cultura [...].

"La democracia del agua y los derechos de agua, la democracia de la tierra y los derechos de la tierra, los derechos del aire y los derechos del sol"

A. Q.: Yo no pienso que lo indígena sea un tema solamente de una etnia. Yo creo que lo indígena es primigenio y debería ser fundamento de un proyecto sólido de Nación, como es Colombia, porque pienso que esta es una sociedad mestiza, que Colombia es un parto de mujeres indígenas y que la Constitución debería incluir un artículo de los derechos de la naturaleza. Esto solo se puede hacer mediante referendo, consulta popular, así que a la mitad de mi período lanzamos el referendo en cumplimiento del mandato americano de los indígenas y estamos en la primera fase, que es la fase de recolección de firmas. Llevamos 410.000 firmas recolectadas; estamos trabajando en conformar los comités por regiones geográficas y con muy buena receptividad, en una circunstancia muy compleja y es que realmente la política del Gobierno nacional que se expresa en el Plan de Desarrollo Nacional es la política minera.

El referendo surge como una respuesta a una modernidad consumista que amenaza sistemáticamente la vida y la posibilidad de unir la voz para defender la vocación ambiental y agrícola del país. Sin embargo, pues existe más de 1.300 solicitudes de licencias mineras en sitios sagrados indígenas; existe también una violencia política muy fuerte en el país y yo creo que existe una violencia mediática también para silenciar el pensamiento de los indígenas, no hacerlos visibles, ni sus propuestas dentro del país.

Entonces creo que, en esas condiciones, ser un líder político indígena es tener un estigma. Se mira con mucha prevención y no se le permite en igualdad de condiciones a los otros políticos para expresar sus ideas. Y en estas condiciones seguimos haciendo el trabajo de sacar el referendo adelante. Esperamos en marzo de 2014, por primera vez, tener un espacio político para hablarle al país del Gobierno de Sey, de los derechos de la naturaleza, expresada en cuatro acuerdos fundamentales que nos gustaría trabajar: el acuerdo del agua, que es la democracia del agua y los derechos del agua, la democracia de la tierra y los derechos de la tierra, los derechos del aire y los derechos del sol –todo el tema de

energía– y poder legislar desde una visión distinta. Esto ha ilusionado mucho a los mamos. Nos hemos reunido y hemos hablado con nuestros padres espirituales y creemos que es el momento de romper un silencio que hemos guardado por más de quinientos años.

Para mí no es sencillo ser la primera persona de mi pueblo que baja de las nieves de la montaña a este mundo terrenal, porque hay que decir que tener una vida espiritual de pagamento y tener mochila, estar dedicado a ser artesano, de alguna manera es otra vida, es otro tiempo. Y para bajar aquí a este mundo de la política, es bajar a un mundo de conflictos, un mundo terrenal, es quitarse un poco esa investidura y asumir posiciones, vigilante de lo que pasa.

"La gente dice 'ah, fue la niña indígena que le quitaron la curul por no tener la edad', pero nadie se acuerda de cuál era la propuesta indígena que había para la ciudad"

[La conversación se dirige hacia la dificultad de poner en la agenda pública y de los medios de comunicación nuevos temas y nuevas miradas de la realidad]
A. Q.: Lo que nos preocupa es que las ciudades, como sujetos políticos y económicos, se imponen a las comunidades del campo y, a costa de sacrificar la naturaleza y el proceso que vivimos en las comunidades indígenas (con nuestros pagamentos y formas de vida cotidiana) nos niegan la oportunidad de incidir en unos cánones donde el Estado, el mercado y la sociedad deben estar en armonía con un orden natural, el cual debe restaurarse en la conciencia, en las emociones, en las acciones, en la espiritualidad y debe reconciliarse también con unos padres y unas madres naturales que existen [...].

Eso tiene que ver con que hoy nosotros no podemos solamente participar por una urgencia humanitaria en la capital. Nosotros tenemos que participar también pensando en cuál es la propuesta que los indígenas le tenemos a la ciudad de Bogotá y siento que sobre esa reflexión hay muchos obstáculos y pocas posibilidades de hacerlo visible, es decir, si uno mira qué recuerda la ciudad de Ati Quigua, la gente dice "ah, fue la niña indígena que le quitaron la curul por no tener la edad", pero nadie se acuerda de cuál era la propuesta indígena que había para la ciudad. Existe una política educativa de homogenización latente que no permite haya un diálogo intercultural desde la academia. Existen esfuerzos que se hacen desde las universidades, a través de algunas cátedras que tienen los profesores y que se dan a la tarea de recoger nuestros esfuerzos de movilizar la sociedad hacia otros principios. Sin embargo, creo que esta tarea debería contar

con inversión pública; debería ser una apuesta del Estado y ahí es donde uno siente una impotencia y siente que un escenario como el Concejo de Bogotá, frente a una institucionalidad, es algo que apenas nos permite asomarnos, pero que no nos permite de todas maneras hacer cambios profundos.

“Mientras aquí se hacen acuerdos entre actores políticos y gremios económicos, nosotros hacemos acuerdos con la laguna, con el páramo”

[La conversación llega a una anécdota sobre la segunda vez que se lanzó al Concejo]

A. Q.: Sey juega en lógicas distintas y creo que mi experiencia personal me lleva a que hay argumentos que la razón no puede explicar, por ejemplo, yo he sentido… una vez fuimos a Guatavita porque los mamos dijeron “vamos perdiendo la campaña”. Eso fue para el segundo proceso. Recuerdo que salía en el periódico *El Tiempo*: “Las nuevas generaciones del Concejo” y por ningún lado me mencionaban. Estaba Galán, estaba Ríos, estaban los delfines políticos de la capital del país; entonces le conté eso al mamo, y él me dijo “a nosotros nos toca ir a la laguna Guatavita y hacer un acuerdo con la Madre y con ese territorio y así *El Tiempo* diga que no, es el momento de hacer un nuevo orden de convivencia con la Madre, hacer Matria”, entonces fuimos, hicimos un proceso. Allí es prohibido bañarse, entonces un mamo dijo: “Tiene que bañarse ahí” y en un momento yo me metí, cuando alguien me gritó: “¡Que salga de ahí!” (risas). Hice mi pagamento y me salí.

Entonces, digamos que en mi proceso también se han conjugado muchas cosas […] y no desprenderme de esos arraigos culturales en los momentos más difíciles me ha permitido ver las circunstancias de manera diferente y continuar, entonces, eso le contaba como anécdota… lo mismo hicimos en el páramo de Sumapaz.

Es curioso, mientras aquí se hacen acuerdos entre actores políticos y gremios económicos, nosotros hacemos acuerdos con la laguna, con el páramo y los dejamos allí suscritos en hojas de maíz y para nosotros es valioso y vamos constantemente a reafirmar nuestros acuerdos, porque creemos que son entes vivientes. Es lo que transmiten los mamos, es hacer mitópolis: que esa modernidad se reencuentre con los mitos que tienen vigencia para pensar en el futuro. Por ejemplo, el tema de Bachué.

3. Compromiso y respeto por la naturaleza

"Todos Atierra, la común unidad por la vida"

Figura 1. Todos Atierra Madre



Fuente: Todos Atierra, en http://www.todosatierra.com/page/

[En esta parte nos habló sobre sus proyectos y su posición política]

A. Q.: Yo creo que no hemos sido todavía derrotados, es decir, hay problemas, hay situaciones pero vamos a renacer en muchos corazones, en muchas conciencias. Creo que la cultura es un tema importante y voy a decir cuál es la orientación de la que hablaba. Nosotros tenemos la responsabilidad de generar un movimiento cultural y la participación de la política en las elecciones es una manifestación de ese gran movimiento cultural, pero no es lo central; por eso hicimos "Todos Atierra, la común-unidad por la vida" que es un movimiento intercultural por la vida que va con espiritualidad, porque los mamos están acompañando el proceso y vienen en los procesos importantes a hablar de manera directa.

Las apuestas de Todos Atierra se basan en postulados diferentes, pues creemos que para alcanzar la paz se necesita una cultura que la posibilite, no solo armas y un enemigo vencido (como lo hizo durante ocho años Uribe, con el tema de la seguridad y el transporte en Bogotá). Por eso hacemos arte, necesitamos una búsqueda espiritual profunda de la armonía; por eso hacemos pagamentos, se necesita ver la naturaleza con el corazón, reconocer que somos parte del todo que tiene vida propia, significa "descubrir la esencia nativa", pues "todos somos hijos del sol, nativos del agua y la tierra, aliento del gran espíritu".

Cantamos porque creemos que la tierra nos escucha y nos parece que el arte, la música y todas las expresiones de la cultura van mucho más allá de los argumentos racionales que nos armamos, de los conceptos que tenemos… entonces pretendemos culturizar la política… Sabemos que tenemos una tarea muy grande por delante, que es afianzar el gobierno natural de Sey, que debe ser restaurado en la mente, en las emociones, en las acciones, en el espíritu y en la familia, por

eso consideramos que una tarea nuestra fundamental es hacer comunidad… Pues somos cuatro por naturaleza: agua, tierra, aire y sol, pensamiento, espíritu, emoción y cuerpo, armonizar estos cuatro planos del ser…

Sin embargo, vemos que el Derecho nos coloca una limitante profunda y es que el Derecho está sustentado sobre los derechos individuales y no colectivos, entonces cuando hablamos de derechos colectivos nos referimos a las comunidades indígenas, afro, pero yo siento que tiene que existir también la posibilidad de que los derechos colectivos se desarrollaran en una sociedad mestiza, la cual cumpla con una identidad filosófica, con unos comportamientos… yo creo que eso permitiría que transformáramos una cultura tan individual […].

Cuando le he dicho a los mamos que es posible restaurar Sey más allá de nuestro resguardo ellos creen que sí y que va a haber un momento, va a haber un escenario y que hay que preparase en el mundo de los papeles, es decir, leer cifras, hay que seguir el camino, pero también hay que prepararse en el mundo espiritual. No se puede abandonar el camino espiritual.

"Estamos haciendo unas canciones para la tierra, para el agua"

Fotografía 6. Evento "Minga por el arte, el agua y la tierra", marzo de 2010



Fuente: Ricardo Torres Ariza, en http://www.todosatierra.com/page/ati-quigua.

Ahora, mi abuelo por ejemplo, que es mamo (que no necesariamente hoy para ser mamo o saga hay que estar todo el tiempo en la montaña aislado del mundo, como lo hacíamos antiguamente, que era que los mamos estaban ocho, nueve años sin ver la luz del sol), hay mucha gente que lo sigue, pero mi abuelo dice que

no, que incluso si un mamo sabe geografía, sabe física, sabe química, tiene una mirada más amplia del mundo y que el conocimiento es bienvenido, hasta por un mamo; si sabe multiplicar, dividir, si tiene computador, no le ve problema, el cree que son fundamentos, allí hay un debate […].

Por ejemplo, otra vez le dije "abuelo estamos haciendo un trabajo de música con músicos de afuera que hacen rock, que hacen guitarra, estamos haciendo unas canciones para la tierra, para el agua. ¿A usted le parece mal que un canto de origen pudiera ir ahí? Eso no se ha grabado y es para que el pensamiento vaya; entonces él dijo "sí, claro no hay problema", pero a los otros mamos no les gustó.

Entonces, por qué algo que se canta en un lugar, que se hace en un lugar tiene que… o sea, no lo ven bien y yo los entiendo y pienso que tienen razón hasta cierto punto. Sin embargo, creo también que la humanidad necesita escuchar otros cantos de vida, entonces también por eso hicimos "Abre Sierra",[1] porque creemos que muchas reflexiones profundas e históricas deben viajar también por el Internet, por la televisión, es decir, nosotros tenemos que posibilitar un diálogo profundo. Esa es la carta que nos vamos a jugar, pero hacerlo implica asumir ciertos debates, eso implica fuertes críticas de gente que no le parece y dicen que no están de acuerdo, genera celos […].

En ese conocer yo pienso que se pueden hacer tejidos interesantes, entonces tengo que decir que la política es un escenario donde están intereses en disputa todo el tiempo y que así como aquí se ganan críticas muy fuertes hay que tomar posiciones y entonces tomar posiciones tiene siempre críticas, tomar posiciones significa ganar enemigos. Y al ser claros uno ya sabe quiénes son sus enemigos y quienes sus aliados y se gana reconocimiento de otro sector también.

4. Sobre la participación de los indígenas y el papel de la mujer en política: perspectivas y recomendaciones

"¿Por qué no ha habido la primera gobernadora arhuaca?"

[La conversación se dirige hacia el tema de la participación de las mujeres dentro de sus comunidades]

---

[1] Iniciativa de la Red de arte para la Tierra y la común-unidad por la vida Todos Atierra, con la guía de mamos koguis, arhuacos y autoridades espirituales del continente, quienes se han reunido con 52 artistas de Colombia, España y Francia en veinte canciones que trasmiten el mensaje milenario de las primeras naciones de Colombia y América e invitan a toda la humanidad a apoyar los procesos de recuperación de territorios y tradiciones ancestrales en la Sierra Nevada de Santa Marta y Bakatá (Arte para la tierra).

Figura 2. Abre Sierra



Fuente: Arte para la tierra, en http://arteparalatierra.todosatierra.com/?page_id=5

A. Q.: Muy poco se habla de la orientación de las sagas, que por sus consejos me parecen muy sabias (las sagas son las pares de los mamos). El papel de las mujeres indígenas para la permanencia cultural es fundamental, porque veo que tenemos las jornadas laborales más extensas, nos encargamos de la economía familiar interna, de las huertas, en el caso de la Sierra, a través de las mochilas que complementan el ingreso de la familia y no hemos estado, digamos, muy presentes aunque algunas mujeres arhuacas han estado en el escenario internacional y en otros espacios y son muy activas y propositivas, pero ¿por qué no ha habido la primera gobernadora arhuaca?

Siento que allí hay unos temas culturales de fondo; sin embargo, siento que en la medida en que nosotras asumamos un papel y una responsabilidad, tampoco se nos impide. Ese fue el tema de la sentencia que hubo en la Corte Constitucional donde para mí no solamente fue ganar un espacio político hacia afuera (se sentaron precedentes sobre la diversidad cultural en el país) sino también un espacio hacia dentro, de que los mamos se reunieran y decidieran si efectivamente tenemos derechos políticos, porque a veces, cuando se va a designar quién representa un pueblo, estos no están muy claros tampoco en el ámbito interno. Eso explica por qué no ha habido la primera gobernadora, por ejemplo. Y tengo la impresión de que si nos eligieran gobernadoras seríamos mejores administradoras, por el tema de las prioridades que le damos a los asuntos sociales. Por ejemplo, miremos a qué nos dedicamos: al tema alimentario, al tema del tejido… yo siento que son temas que realmente garantizarían la autonomía, pero hacia allá yo creo que hay que trabajar.

"Hay muchas amenazas latentes contra las cuales, si no hay un consenso de una sociedad mayor, va a ser muy difícil mantenernos"

A. Q.: Cuando uno asiste a las Asambleas en la Sierra Nevada de Santa Marta, quienes están debatiendo son quienes tienen un nivel de formación escolarizada porque cuando el debate se centra en la Ley de Origen, que es el conocimien-

to que tienen los mamos (hacer los pagamentos, prepararnos para la siembra, etc.) allí no hay debates. Sin embargo, es la posición de unos y otros; no son excluyentes. Ambas posiciones tienen razones muy válidas, pero deberían mirar cómo complementarse. En ese sentido yo creo que no podemos hacer lo de la avestruz, o sea, meter la cabeza en un hueco y olvidarnos del mundo, porque el mundo sigue existiendo.

Para mí hasta los 16 años el universo fue la SNSM, con la orientación de los mamos. Allí crecí y me parecen muy importantes esos años de mi vida de compartir y estar allí, pero también comprendí que hay muchas amenazas latentes contra las cuales, si no hay un consenso de una sociedad mayor, va a ser muy difícil mantenernos, por más pagamentos que hagamos, por más que cumplamos la Ley de Origen. Quienes quieren hacer el puerto multipropósito, inundar el río, represarlo, tienen unos intereses. Y es allí donde yo pienso que la actuación que hago tiene que estar articulada a unas reivindicaciones y a unas ambientaciones, pero también es un papel que no se había hecho en el escenario local.

"Algunos mitos, algunas historias, tienen una carga que hay que revisar"

Digamos que para poder garantizar un buen trabajo en la vida pública es necesario respetar esos fundamentos culturales, entonces yo he encontrado que algunos mitos, algunas historias, tienen una carga que hay que revisar; una mirada de los hombres que no le hace bien a nuestra historia [...]. Por ejemplo, en la cultura arhuaca, Atina fue la madre de la mochila. Ella dejó las doce puntadas y los dibujos que todavía están dibujados en las piedras; es la madre de la música y del canto y entonces cantaba al agua, al sol y a la tierra. Alrededor de sus cantos se reunía la comunidad; ella dejó muchas músicas que todavía se cantan.

Sin embargo, hoy la asocian como la madre de la prostitución, porque también dicen que era muy alegre y que tenía relaciones sexuales hasta con animales, con las culebras. Sería interesante mirar qué hay detrás de ese mito. Por qué no se juzga así el tema de Serankwa, el padre de todas las semillas, que pasó por todas las tierras, por la tierra blanca, la tierra roja, la tierra amarilla, hasta llegar a la tierra negra. Hizo tierra y de ahí salió Ati Seyneka. La mujer es el poder y el hombre tiene el saber, entonces, cuando un hombre tiene demasiado conocimiento, una mujer no lo alcanza a sostener y necesita dos mujeres, ese el caso de los mamos [...].

"Nos tocaba también democratizar el saber"

A. Q.: Por ejemplo, los koguis casi no han entrado a la educación formal escolarizada y hasta hace tres años eran solo los niños, pero a raíz de una relación

muy estrecha que establecí con unos mamos koguis les explicaba por qué era importante también preparar a las mujeres, porque ellos solos no iban a poder defender la Sierra y defender el país, que nos tocaba también democratizar el saber, tanto el propio como el de afuera. Si mandan solo los hombres, entonces están también generando allí unas condiciones. Eso sirvió para que ellos mandaran sus primeras nietas; sin embargo, unos líderes cuestionaron muy fuerte esa posición. Por eso creo que los hombres tienen unas oportunidades y unas condiciones privilegiadas para ejercer la representación de la Sierra [...] son cosas que están allí, que son simbólicas, que son culturales.

En el tema de las sagas en el pueblo arhuaco, yo creo que ahí hay una incidencia del pensamiento católico en la mirada del cuerpo y el papel de la mujer. Los koguis tienen mujeres sabias, los wiwas tienen mujeres sabias y el pueblo arhuaco hasta el año pasado decidió entregar el conocimiento a dos niñas que van a ser mamas, porque había un debate si una mujer podía o no ejercer el poder de un mamo, pero hay registros históricos que dicen que sí, entonces, ¿por qué nos estamos haciendo esa pregunta hoy?

"Yo creo que no entendió o no tiene todavía el concepto de un gobierno natural"

A. Q.: Algunos actos lo dejan a uno reflexionando. Por ejemplo, la ida del presidente de la República a la SNSM y su compromiso de respetar a las comunidades indígenas[2] y el Plan de Desarrollo dedicado a la minería, yo creo que no entendió o no tiene todavía el concepto de un gobierno natural o, si lo entiende, no tiene las posibilidades objetivas de implementar un gobierno de esa naturaleza. Entonces pienso que hay varias posiciones que uno puede asumir en la política, una posición es volverse un florero de la mesa para justificar una democracia y yo creo que hay indígenas que se prestan para eso, es decir que, pues se sientan en la mesa y están ahí.

Sí, tenemos en cuenta a los indígenas, su opinión, pero se reciben unas dádivas, por ejemplo, del presupuesto pasado, solamente 0,004% del presupuesto

[2] Para su posesión "[...] el nuevo mandatario cumplió una de sus principales citas: recibir el nombramiento espiritual de los mamos y líderes indígenas de los cuatro pueblos que habitan la Sierra Nevada: koguis, wiwas, arhuacos y kankuamos [...]. La ceremonia duró una hora, y en ella los mamos le entregaron un collar con cuatro tumas o piedras sagradas que representan el agua, la tierra, la comida y el mar. También recibió dos hilos de algodón o aseguranzas que ataron a cada una de sus muñecas como protección y símbolo de compromiso con la Madre Naturaleza. Así mismo, un bastón de mando que representa la autoridad" (*El Tiempo*, 2010).

nacional fue dedicado a las comunidades indígenas, cuando hay 32 pueblos indígenas en vía de extinción en el país.

Se avanza en la formulación de los planes salvaguarda, pero yo misma he sido testigo de que mientras se dan todos estos trámites institucionales, en la capital en menos de dos años murieron diez niños emberas, es decir, la lentitud institucional es algo que genera impotencia ante las circunstancias y hay un camino y es un camino de adoptar una posición honesta con lo que está pasando y decir que es necesario un cambio cultural y por eso adoptamos un cambio cultural y para eso necesitamos hacer un movimiento cultural [...].

"Mientras unos tienen 1.500 millones para hacer una campaña en el Concejo, nosotros solo tenemos las ganas"

A. Q.: También creo que es importante incidir en la toma de decisiones y para eso necesitamos el poder político, que es mucho más complejo, porque requiere obviamente la participación de las elecciones en una completa desigualdad. Mientras unos tienen 1.500 millones para hacer una campaña en el Concejo, nosotros solo tenemos las ganas y el valor; mientras los otros tienen estructuras que vienen de sus abuelos, de sus ancestros, nosotros venimos abriéndonos camino, pero considero que nuestro ciclo inició. Esperamos un relevo generacional para nuestro país. Creo que no hemos salido de una Colombia feudal; este sigue siendo un país feudal. Doce mil propietarios dueños del 68% de las tierras productivas y queremos aportar nuestro granito de arena para transformar esta situación.

"Cada vez hay un menor respaldo al movimiento político indígena"

¿Cómo crees que será la participación de las mujeres en política en el futuro?

A. Q.: Después de 1991 los indígenas han accedido a las dos curules especiales, que para la diversidad cultural indígena es insuficiente. Hemos tenido representación sobre todo de Cauca y Nariño, que son pueblos más numerosos y solo ha habido una representación femenina, que es el caso de Orsinia de la comunidad wayúu y hacia el futuro, si se mantiene la tendencia, pues cada vez hay un menor respaldo al movimiento político indígena. Esto es consecuencia del manoseo que algunos actores políticos le han dado al movimiento; en el caso de las participaciones locales, muchos buscan avales, pero no se comprometen con un proyecto político con bases indígenas.

Es el caso de Antanas Mockus, que fue elegido por la Alianza Social Indígena, aunque goza de buena opinión, cuando uno mira las posiciones indígenas

frente al TLC, al neoliberalismo, pues no encuentra consecuencia con Antanas Mockus. Sus decisiones en la empresa de acueducto y alcantarillados, el manejo de las finanzas públicas, fue un tiempo en el que el presupuesto del distrito estuvo en los bancos. ¿Por qué no se hicieron inversiones sociales? Mucha gente dice "bueno, fue que el dinero es sagrado y lo guardamos en los bancos". También pienso que hubo rendimientos financieros mientras había muchas necesidades en la ciudad.

Uno piensa que esta falta de coherencia política va de alguna manera frustrando la posibilidad de que un día Colombia pueda tener un ejercicio político donde nuestras apuestas políticas sean tomadas en serio, no como una sombrilla de un caballero solitario de la política, que necesita buscar un aval de aquí a allá porque no ha sido capaz de hacer su propia organización política.

Son muchos casos de lucha, muchos muertos, mucha sangre, mucha gente en los territorios que día a día, tejiendo mochila, sembrando yuca, se abren campo en esta historia para legitimar un proyecto político que no encarne en nuestras apuestas políticas de país. Entonces yo creo que hasta que existan esas "especiales" van a existir unos movimientos; sin embargo, creo que hay que unirse a un proyecto político más amplio donde podamos tener una bancada de gente consciente y hacer mejor trabajo. Creo que ha sido muy difícil tener leyes promovidas por los indígenas, porque generalmente son bancadas de dos y de tres, la minoría política del Congreso y el tema es quiénes son los aliados de los indígenas.

"Nuestra democracia en Colombia sigue siendo muy joven"

[La conversación se enfoca en su ideal de un partido político]

A. Q.: Uno pensaría que un proyecto de izquierda sería más cercano; sin embargo, algunas equivocaciones de algunas personas llevan atrás esta situación. Nuestra democracia en Colombia sigue siendo muy joven. Uno cree que veinte años de la Constitución Política es mucho, pero en la historia política del país la participación de los indígenas también es algo reciente y yo creo que se va a ir consolidando un sector social demócrata más consciente que pueda también valorar el ejercicio político de los indígenas, para que no se vuelva un ejercicio político aislado, sin posibilidades de legislar.

Por eso, de alguna manera creo que debemos unirnos a un relevo generacional en la política, pues yo sueño con tener "un completo". Me parece que los partidos son muy partidos y la política está muy dedicada solamente al tema

electoral. A nosotros, desde lo que hemos pensado con los mamos nos parece más importante "un completo", que en su dinámica misma y en su estructura incorpore varias dimensiones, una cultural, con toda una orientación espiritual de pagamento, emocional, con arte, con música, con danza; una económica, con nuestras semillas, con nuestra manera de producir, promoviendo el fortalecimiento de nuestros mercados locales y, por supuesto, con una política que responda a estos aspectos.

Mi experiencia es muy cortica, estos ocho años. Pero tratar de armonizar una cultura a un partido político no es nada sencillo. Recoger temas como el referendo por los derechos de la naturaleza, yo pensaría que un partido del cual yo haga parte recogería esa bandera y nos apoyaría; sin embargo, no es tan sencillo: hay que continuar haciendo un movimiento propio, con capacidad de diálogo político en el país, de hacer alianzas, hemos pensado un movimiento del amor, del agua, de la tierra y esperamos que con la orientación de los mamos y la proyección de Séineka y Serankwa pueda haber también el nacimiento de una nueva voz en Colombia.

"Aun siendo los indígenas mayoría, los excluyen, los discriminan, los roban de frente"

¿Cómo ves el proceso local, la entrada de los concejales arhuacos en Pueblo Bello?

A. Q.: Yo veo que en Pueblo Bello y en la mayoría de municipios cabecera donde se encuentran los indígenas, aun siendo los indígenas mayoría, los excluyen, los discriminan, los roban de frente, es decir, al concejal indígena (Seiningumu) le robaron su curul por las precarias situaciones. ¿Cómo van a andar con los votos en mula?

Por eso yo creo que estas viejas prácticas políticas le hacen daño a la democracia y a la participación política de los indígenas en el ejercicio local, porque Pueblo Bello es un municipio indígena, porque casi el 80% de la población es indígena, pero gobernado por actores con alianzas paramilitares, entonces gobierna la amenaza, el miedo, la compra de votos y por más de que se ha tratado de decir que Colombia avanza hacia un sistema político transparente, aun en la misma capital hubo robo de votos y la Registraduría no responde.

"La movilización social es una y tiene un costo muy alto"

[Sobre las diferentes formas en las que los pueblos indígenas han participado]

A. Q.: Creo que hay muchas formas de participar. La movilización social es una y tiene un costo muy alto para las organizaciones. Creo que la historia de Aida Quilcué es una historia del costo que puede tener para una mujer movilizar a gente, le asesinaron a su esposo, le asesinaron a su hija. Otra es obviamente la participación política, la cual requiere una mínima organización y posibilidades económicas, por eso creo que no existen igualdad de oportunidades para ejercer y creo que la política es un mecanismo fundamental para exigir los derechos y para ayudar a construir país, porque además de defender los derechos propios de los indígenas, los indígenas tenemos derecho a participar también en definir cuál es el país que queremos, en las políticas públicas para el resto de la sociedad, en formular políticas públicas.

Referencias

Juan Manuel Santos comenzó su posesión en la Sierra Nevada de Santa Marta (2010, agosto 6), *El Tiempo*, disponible en: http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-7847421, consultado el 20 de marzo de 2012.

Paredes, I. (2010, marzo), [Ati Quigua, concejala de Bogotá: Alcanzar la paz en armonía con el orden natural]. *América Latina en Movimiento*, No. 453, pp. 13-15.

Rojas, P. y Santamaría, A. (2010, abril), [Ati Quigua, exconcejala de Bogotá: Entrevista a Ati Quigua]. Grabación en audio.

Rodríguez, A. y Santamaría, A. (2012, enero), [Ati Quigua, exconcejala de Bogotá: Entrevista a Ati Quigua]. Grabación en audio.

Fusiles y urnas ¿alguna relación explícita?

Javier Andrés Flórez Henao*
Beatriz Franco-Cuervo**

Dentro del contexto latinoamericano no es extraño encontrar análisis dicientes, especialmente en Colombia, sobre la relación entre la democracia electoral y la seguridad del Estado; es decir, cuanta mayor seguridad, mayor participación electoral, porque los ciudadanos se sienten más tranquilos para acercarse a las urnas sin condicionamientos de actores externos que limiten su voluntad individual. Esta aproximación parecería tener apoyos suficientes dentro de la academia latinoamericana, al menos desde el punto de vista del análisis político que a diario circula en los medios masivos de opinión, pero también en algunos que se dirigen a nichos estrictamente académicos. El problema es que dicha visión carece de comprobación empírica que logre señalar o al menos desmentir la correspondencia entre la seguridad del Estado y su gente y la participación de esta última en la toma de decisiones por vía electoral, es decir, su participación en la democracia electoral que se manifiesta principalmente mediante elecciones.

Así las cosas, este texto realizará un análisis preliminar que busca dejar inquietudes y no certezas, utilizando algunas herramientas estadísticas básicas

* Politólogo, Universidad del Rosario; candidato a magíster en Estudios Políticos con énfasis en Análisis Político y Teoría Política, Universidad Nacional de Colombia. Profesor y joven investigador de la facultad de Ciencia Política y Gobierno de la Universidad del Rosario, miembro del Observatorio de Procesos Electorales (OPE).

** Politóloga, Universidad de los Andes; doctora en Ciencia Política con énfasis en Sistemas Electorales, Universidad de Heidelberg (Alemania). Profesora e investigadora de la facultad de Ciencia Política y Gobierno de la Universidad el Rosario, miembro del Observatorio de Procesos Electorales (OPE).

entre el gasto militar[1] como variable independiente (indicador de seguridad) y la participación electoral como variable dependiente, para determinar si existe o no una correlación de causalidad demostrable recogiendo datos desde 1962 hasta 2006 con el fin de tener un margen cronológico mayor que permita llegar a conclusiones más acertadas. Esto con el objetivo de plantear preguntas e hipótesis frente a la posible correlación entre la participación electoral y la seguridad,[2] que tiene más importancia en la coyuntura actual del país y que además genera inquietudes y preguntas de investigación necesarias en la disciplina.

1. ¿Qué es la participación electoral?

En primera instancia es necesario aclarar que la participación electoral está vinculada con una visión de competencia dentro de la participación política propia del mundo contemporáneo; desde este enfoque, la participación política y por tanto la electoral deben entenderse como todas las actividad desarrolladas por los miembros de una sociedad, tendientes a escoger a quienes gobiernan o a influenciar decisiones o políticas públicas específicas o, en palabras de McClosky, puede definirse la participación política como "aquellas actividades voluntarias mediante las cuales los miembros de una sociedad intervienen en la selección

---

[1] No hay una definición precisa de gasto militar. Hay varias interpretaciones de acuerdo con las distintas instituciones y los ordenamientos jurídicos de cada Estado. En sentido estricto, el gasto militar sería el gasto público destinado por cada país a sus Fuerzas Militares como instituciones encargadas de la protección de los Estados frente a las amenazas externas. Sin embargo, el Artículo 217 de la Constitución Política de Colombia establece que las "Fuerzas Militares tendrán como finalidad primordial la defensa de la soberanía, la independencia, la integridad del territorio nacional y del orden constitucional". Al fijar como obligación de las Fuerzas Militares (Ejército, Armada y Fuerza Aérea) la defensa del orden constitucional y dada la compleja situación interna colombiana, la definición de gasto militar en nuestro país se ha ampliado para incluir también los costos propios de la seguridad interna. Así, el gasto militar incluye también los costos propios del "mantenimiento de las condiciones necesarias para el ejercicio de los derechos y libertades públicas, y para asegurar que los habitantes de Colombia convivan en paz", funciones a cargo de la Policía Nacional (Artículo 218 de la C. P.). En conclusión, en Colombia el gasto militar comprende no solo el gasto propio de la defensa del territorio colombiano en contra de amenazas externas, sino también el gasto necesario para preservar la seguridad nacional, motivo por el cual se le denomina "gasto en defensa y seguridad" (Ministerio de Defensa Nacional, 2007).

[2] El concepto de seguridad que se acoge en este texto es el previsto por la Política de Defensa y Seguridad Democrática del gobierno de Álvaro Uribe Vélez, en la medida en que permite comprender la relación entre seguridad y democracia y para nuestro caso de estudio su posible vínculo con la participación electoral. Así, el concepto que allí se materializa es el siguiente: "La seguridad no se entiende en primera instancia como la seguridad del Estado, ni tampoco como la seguridad del ciudadano sin el concurso del Estado, sino como la protección del ciudadano y de la democracia por parte del Estado, con la cooperación solidaria y el compromiso de toda la sociedad" (Presidencia de la República, 2003, p. 13).

de los gobernantes y, directa o indirectamente, en la formación de la política gubernamental" (McClosky, 1968).

Así, la participación electoral constituye solo un aspecto parcial de la participación política. No obstante, la participación electoral sigue siendo la más masiva e importante por numerosas razones, es decir, en los regímenes democráticos este tipo de participación se presenta como la alternativa más efectiva, directa y menos "costosa" (en términos de tiempo e intensidad) para influir en la escogencia de los representantes y gobernantes y, en ciertos casos, en la ruta de ciertas políticas públicas y modificaciones normativas.

En materia teórica existen tres razones principales para considerar a este tipo de participación como la más importante dentro del conjunto de la participación política, a saber: a) Una primera, de tipo sociológico y democrático, la cual argumenta que la participación electoral es la más democrática en la medida en que puede participar la mayor cantidad de ciudadanos en comparación con otros tipos de participación política y es la más igualitaria, ya que el voto de cada uno de los ciudadanos que ejerce ese derecho y/u obligación tiene el mismo valor formal que el de los demás; en otras palabras, no hay estratificación de los votos. b) La segunda razón de peso es de tipo eminentemente político y hace referencia al hecho de que la participación electoral es el canal más directo y central de vinculación entre el electorado general, sus preferencias públicas y políticas y los gobernantes, tanto ejecutivos como legislativos, que son escogidos en el proceso democrático; dicho de otro modo, esos votos que depositan los ciudadanos que conforman la participación electoral legitiman a los escogidos en el proceso y por ende se establecen vínculos entre los unos y los otros. c) La tercera razón es de tipo sistémico y aduce que la vinculación entre el electorado y los escogidos (representantes) está conformada, de un lado, por una entrada (input) entendida como la legitimación del proceso electoral llevado a cabo por medio del cual toda la sociedad queda ligada o relacionada y una salida o resultado (output) que les atañe y afecta, es decir, las políticas públicas adelantadas por los ejecutivos y las normas, leyes, ordenanzas o acuerdos aprobadas por los órganos correspondientes que guiarán, por ejemplo, el desarrollo del país en el ámbito nacional, regional o local y que afectará a la ciudadanía que por medio de su voto, eligió y legitimó la acción y las decisiones de los representantes que aprobaron la normatividad y las políticas mencionadas (Nohlen, 2004; Eston, 1971).

Luego de esta aproximación conceptual existen innumerables preguntas e inquietudes sobre posibles conexiones entre variables explicativas de la partici-

pación electoral en sí misma; por ello, este texto busca hacer cuestionamientos acerca de la relación entre la participación electoral y el gasto en defensa como indicador para medir la seguridad. Evidentemente este es simplemente un ejercicio académico que se constituye como una apuesta para generar polémica y preguntas importantes en la disciplina, al igual que para crear inquietudes sobre lo que muchas veces se dice sin mayores argumentos que la intuición. La conclusión de esta sección no es incuestionable; por el contrario, parte de la idea de que pueda debatirse mediante la utilización de indicadores diferentes, por ejemplo, indicadores de criminalidad (homicidios, secuestros, masacres, toma a pueblos, extorsiones, entre otros) que logran mostrar otros resultados a la luz del ejercicio académico y analítico.

Ahora bien, para nadie es un secreto que algunos comentaristas o analistas políticos aseguran, sin sentarse a comprobarlo, que cuanto mayor sea la seguridad provista a los ciudadanos, mayor será su participación. Este texto trata de refutar dichas tesis con comprobaciones empíricas específicas. Para ello se han seleccionado dos variables: el gasto en defensa y seguridad y la participación electoral en las elecciones a Senado entre 1962 y 2006. En el caso de la primera variable, el gasto en defensa y seguridad, que se constituye como la variable independiente, se tomará el promedio de este gasto a partir del año inmediatamente posterior a la realización de las elecciones para Senado hasta el año en que se realizaron los comicios; así, por ejemplo, en las elecciones de 1970 se tomó el presupuesto de defensa y seguridad como porcentaje del PIB desde 1967 hasta 1970 y se calculó el promedio, el cual constituye el dato utilizado en este modelo. Esto se debe a una reflexión muy simple: la seguridad está en permanente construcción y su resultado es producto de los esfuerzos realizados en los años anteriores, no solo en el año electoral propiamente dicho.

Para la segunda variable, la de la participación electoral que es la variable dependiente, se acogieron los resultados electorales de las elecciones de Senado desde 1962 hasta 2006, con el fin de que la muestra sea lo más grande posible. Por esto se ha tratado de seleccionar más años y comicios electorales que en otros documentos consultados. Estos resultados son producto de conocer el censo electoral de dichos años y las respectivas votaciones emitidas. En ambos casos los datos son tomados de los entes oficiales respectivos.

Así las cosas, la lógica analítica que se propone en este documento es simple y coherente. El abstencionismo técnico o ausentismo, caracterizado por el hecho de que el ciudadano quiere ejercer su derecho al voto, pero no puede hacerlo

por causas más técnicas y coyunturales, halla entre sus causas mas posibles la presión o coacción de los grupos armados ilegales de cualquier origen para que el ciudadano vote por alguien específico, se abstenga de hacerlo bajo la amenaza de retaliaciones si no cumplen con la orden impartida o la presencia de tales grupos en ciertas regiones del país puede afectar el entusiasmo de sus habitantes en cuanto al sufragio y su efectividad.

Por ello, la relación posible entre el la seguridad y la participación electoral no es para nada irrelevante; por el contrario, tiene una trascendencia bastante importante en países como el nuestro y algunos otros latinoamericanos debido al historial de violencia y conflicto armado que se vive desde hace más de medio siglo. Se pensaría que cuanto mayor seguridad, mayores porcentajes de votación. La pregunta debe ser cómo medir tal seguridad. En este texto se ha escogido uno de los indicadores para medir el esfuerzo de los Gobiernos centrales para mejorar la seguridad de un Estado: el gasto en defensa y seguridad.

Este indicador, medido por el porcentaje del pib asignado anualmente al rubro de seguridad y defensa, permite una comparación más adecuada y describe la importancia que los Gobiernos centrales le han dado al combate de la criminalidad y, por ende, al mejoramiento de la calidad de vida en cuanto a este tipo de seguridad se trata. Se entiende que cuanto mayor sea el gasto asignado a este rubro, mayor es la importancia que tienen la seguridad y la defensa por parte del Gobierno de turno y, a su vez, el esfuerzo institucional en contra de los grupos al margen de la ley será superior, aunque no siempre más efectivo.

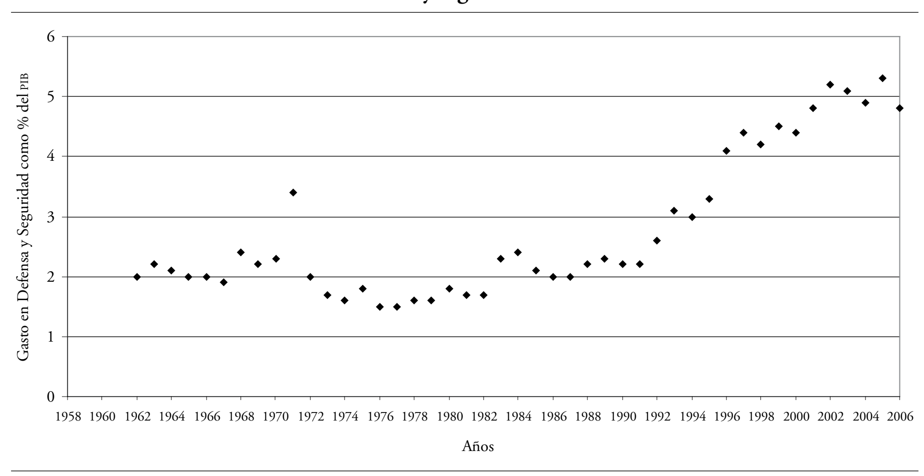
Con esa idea en mente, la relación que se plantea entre la seguridad (medida con el indicador explicado) y la participación electoral es que cuanto mayor sea el grado de seguridad brindado a los ciudadanos, menor será el abstencionismo técnico o ausentismo causado por la presión armada de los grupos ilegales presentes en una sociedad. Ahora bien, la conclusión con base en la metodología y datos disponibles es bastante clara en cuanto a la limitada correlación existente entre estas dos variables; sin embargo, eso no le resta importancia a la necesidad de la seguridad en las sociedades para ejercer libremente su derecho al sufragio sin ningún tipo de coacción; en otras palabras, para las democracias modernas es indispensable brindar a sus conciudadanos las garantías suficientes en materia de seguridad con el fin de que a la luz de la teoría liberal de la participación estos decidan libremente si ejercen su derecho al voto o se abstiene de hacerlo por decisión propia.

2. Descripción gasto en seguridad y defensa

El comportamiento de este rubro como porcentaje del PIB se mantuvo prácticamente estático en todo el siglo XX, excepto por algunos picos en el año 1934, que llegó a 3,2% por motivo del conflicto con Perú y en el año 1971, cuando se ubicó en 3,4% por la compra de los primeros aviones Mirage y de los fusiles G-3 que actualizaron a las Fuerzas Militares. A partir de la década del noventa el gasto militar empieza a incrementarse levemente, pasando de 2% en 1990 a 4,2% en 1998, es decir, un aumento de 2,2 puntos porcentuales en tan solo ocho años y dos períodos de Gobierno (César Gaviria y Ernesto Samper). Allí comienza un período de bonanza para el sector de la defensa con la llegada de Andrés Pastrana Arango que, aunque empezó los diálogos de paz con las FARC, también lideró la modernización de las Fuerzas Militares para enfrentar a estas organizaciones al margen de la ley; el gasto en defensa y seguridad pasó de 4,2 a 5,2% del PIB, lo que indica que hubo un incremento de un punto porcentual en cuatro años. En los últimos seis años, de la mano de Álvaro Uribe el gasto en defensa y seguridad se mantuvo más o menos constante con el propósito de neutralizar a los grupos insurgentes y presionar su desmovilización y rendimiento definitivo.

Es plausible afirmar que el gasto militar en Colombia no tuvo movimientos dinámicos sino hasta la década del noventa. En ese sentido, se puede dividir el proceso de esta variable en dos etapas: una que va desde 1962 hasta 1989 y otra que comienza en 1990 y termina en 2006, último año que tiene en cuenta este escrito. La siguiente gráfica da muestras de ello:

Gráfica 1. Gasto en defensa y seguridad en Colombia 1962-2006

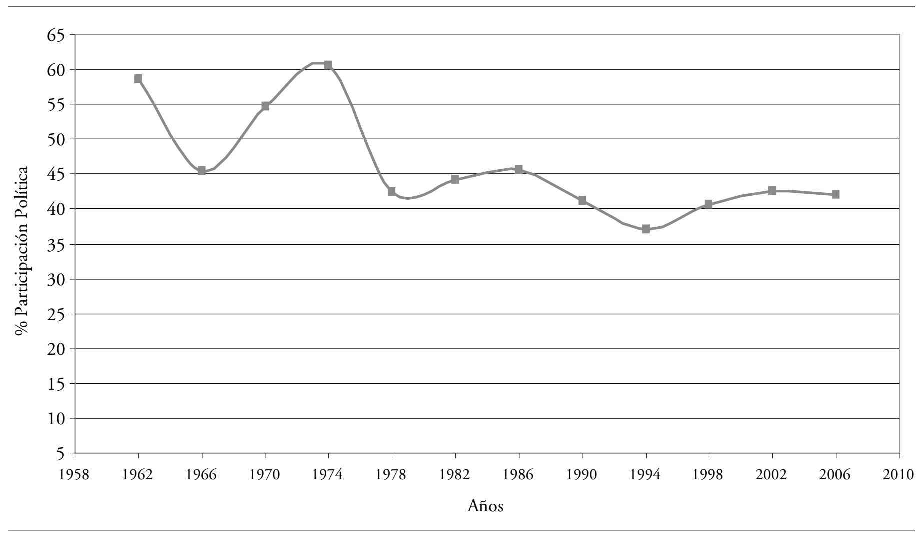


Fuente: elaboración propia con datos del Ministerio de Defensa Nacional

3. Descripción participación electoral

Sin lugar a dudas, esta variable es de las más estáticas del país en el contexto electoral. En ella no se presentan alteraciones bruscas y ha oscilado entre 40 y 54% desde 1947,[3] año en el que se escoge popularmente a los senadores. La siguiente gráfica muestra su evolución:

Gráfica 2. Participación política en Colombia, Senado 1962-2006



Fuente: elaboración propia con base en datos de la Registraduría Nacional del Estado Civil

Esta gráfica muestra que en el período del Frente Nacional la participación política fue fluctuante, pero alta en promedio en comparación con los datos más recientes. Esto puede deberse a que el censo electoral de aquella época no era muy confiable; la cedulación estaba comenzando y, por supuesto, se trataba de un régimen que algunos han denominado restringido en la medida en que solo los partidos tradicionales accedían al poder real y a la burocracia del Estado, por lo tanto, las cifras no son muy confiables. Aun así, la variación no es sorprendente y se mantiene en unos rangos más o menos estándares para el país. Lo que es claro es que después del Frente Nacional, a partir de las elecciones de 1978, el comportamiento electoral es casi estático ubicándose entre 38% y

[3] Es necesario hacer la aclaración sobre los sistemas electorales que se han usado para la elección del Senado desde esta fecha, ya que aunque esos cambios no influyen fuertemente en la participación, sí son necesarios para comprender la elección de este órgano de representación. En este texto no se enunciarán, pero se deja la acotación sobre su importancia.

46%. Entonces, si en los últimos tres lustros el gasto en seguridad y defensa ha aumentado aceleradamente y la participación electoral, por su lado, se ha mantenido estática, la conclusión a la que podemos llegar, de manera intuitiva, es que la correlación entre las dos variables no es nada fuerte y por lo tanto podría haber mejores variables explicativas par entender el comportamiento de la participación electoral en Colombia.

4. La seguridad y la participación sin correlación comprobable

Utilizando la regresión lineal[4] para definir primero la relación y luego la correlación[5] entre las dos variables –es decir, para encontrar si al cambiar la variable independiente (gasto en defensa y seguridad) cambiaría la variable dependiente (participación electoral) y si estos cambios se deben a una relación de causalidad entre una y otra– hallamos que nuestra variable independiente sirve muy poco para explicar los cambios en la variable dependiente. La siguiente tabla muestra las cifras del gasto en defensa y seguridad, como las de participación electoral en cada uno de los años del estudio.

Tabla 1. Gastos en defensa y seguridad frente a participación electoral, 1962-2006

Año	Costo en seguridad y defensa como % del PIB	% participación en las elecciones de Senado
1962	1,77	58,6
1966	2,05	45,33
1970	2,15	54,71
1974	2,12	60,56
1978	1,5	42,32
1982	1,62	44,16
1986	2,2	45,58
1990	2,15	41,12
1994	2,72	37,09

[4] En estadística la regresión lineal o ajuste lineal es un método matemático que modela la relación entre una variable dependiente y la o las variables independientes que se escojan, en un período cronológico específico.

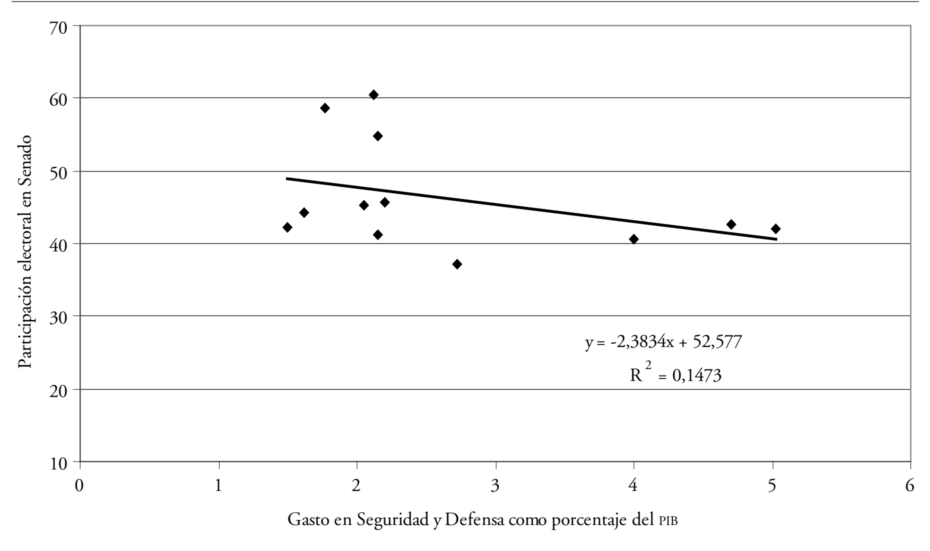
[5] En probabilidad y estadística la correlación indica la fuerza y la dirección de una relación lineal entre dos variables aleatorias. Se considera que dos variables cuantitativas están correlacionadas cuando los valores de una de ellas varían sistemáticamente con respecto a los valores homónimos de la otra: si tenemos dos variables (A y B) existe correlación si al aumentar los valores de A lo hacen también los de B y viceversa. La correlación entre dos variables no implica, por sí misma, ninguna relación de causalidad.

Año	Costo en seguridad y defensa como % del pib	% participación en las elecciones de Senado
1998	4	40,64
2002	4,7	42,58
2006	5,025	41,95

Fuente: elaboración propia con base en los datos obtenidos en la investigación

Ahora bien, la gráfica 3 es el resultado de la regresión lineal planteada en torno a la búsqueda de una correlación entre la variable dependiente y la variable independiente mencionadas. En ella se puede observar que la línea resultante que se dibuja intenta pasar por la mitad de los puntos de intersección (*x, y*) presentes en la gráfica para describir su comportamiento. La ecuación de la recta lineal también está sobrepuesta en dicha gráfica y se expresa así: *y* = -2,3834x + 62,677, lo que indica que la relación entre las dos variables es negativa, ya que su pendiente (-2,3934) lo es. Esta situación se puede apreciar cuando se observa la forma de la línea, ya que a medida que se desplaza va disminuyéndose. En otras palabras, cuanto menor sea el valor de la variable *x*, mayor será el valor de la variable *y* y viceversa. Ahora bien, el número 62,677 que aparece en nuestra ecuación de la recta indica el punto de corte entre la línea y el eje *y* del plano cartesiano; en ese punto *x* equivale a 0 y *y* consigue el valor de 62,677.

Gráfica 3. Regresión lineal gasto en seguridad y defensa y participación electoral



Fuente: elaboración propia con base en los datos obtenidos en la investigación

Se puede apreciar sin mayor dificultad que en esta regresión lineal hay una relación inversamente proporcional entre las dos variables, hallazgo que sin duda es contradictorio con la tesis de muchos analistas políticos, pero dicha relación no puede ser considerada como correlación causal entre ellas. No se puede inferir que cuanto mayor gasto en defensa y seguridad habrá menor participación, ya que cuando se halla el coeficiente de determinación r2,[6] que en este caso es de apenas 0,14 se aprecia que solamente un 14% de la variabilidad de la participación electoral (de su comportamiento) se puede explicar por medio de la variable *x*, el gasto en defensa y seguridad. Esto nos lleva a pensar que pueden existir otras variables independientes, combinadas o no, que explicarían mejor el comportamiento de la participación electoral como variable dependiente.

Finalmente, se rechazaría la hipótesis planteada demostrando que no existe una correlación causal verificable entre la variable independiente y la dependiente o lo que es igual, que la variable independiente no explica ni describe el comportamiento total de la variable dependiente.

5. Reflexión final

Así las cosas, este breve modelo concluye que no existe correlación entre el gasto en seguridad y defensa y la participación electoral. Entonces, es claro que el gasto en seguridad y defensa no es una variable propicia para tratar de explicar el comportamiento de la participación electoral en Colombia, en la medida en que aunque tienen una relación inversamente proporcional, no existe correlación demostrable, resultado que se ha apreciado con el hallazgo de la ecuación de la recta y el coeficiente de determinación r2.

Si quisiéramos explicar la relación entre nuestras dos variables, aunque estas no tengan correlación de causalidad, podríamos valernos de la teoría liberal de la participación electoral, ya que es claro que en ella el asunto no es que con la seguridad habrá mayores o menores porcentajes de participación, sino que la seguridad provista se convierte en una necesidad de primer orden que le permitirá al elector decidir libremente si ejerce su derecho al voto sin ningún tipo de coacción violenta (ACE, s. f.).

---

[6] El coeficiente r2 es un número entre 0 y 1 que representa la proporción de la variabilidad presente en la variable *y* (dependiente) que puede ser atribuida a la combinación o presencia de la o las variables explicativas *x* (independientes). Cuanto más cercano a 1, mayor será el porcentaje del comportamiento de *y* que puede ser explicado por *x*, y viceversa.

Estudios de caso posteriores podrán confirmar o refutar esta hipótesis de trabajo. Dejamos la inquietud a futuros científicos sociales que quieran profundizar sobre la búsqueda de variables explicativas del fenómeno de la participación electoral en Colombia y en América Latina.

Referencias

ace (s. f.), *Elecciones y seguridad*, disponible en http://aceproject.org/ace-es/focus/fo_elections-and-security, consultado el 12 de marzo de 2012.

Alcubilla, A. (2000), "Abstencionismo electoral", en *Diccionario electoral* (2a. Ed.) San José de Costa Rica, Instituto Interamericano de Derechos Humanos (iidh)- Capel.

Barthelemy, J. (1923), "Le vote obligatoire", en *Revue de Droit Public et de la Science Politique*. Tomo V, Libro I, París.

Botero, F. (2002), "Reforma política, personalismo y sistema de partidos", en *La reforma política de 2003: ¿la salvación de los partidos políticos colombianos?*, Bogotá, Universidad de Los Andes.

Congreso de la República (2003), *Acto Legislativo 01 de 2003*, "Por el cual se adopta una Reforma Política Constitucional y se dictan otras disposiciones", *Diario oficial* No. 45.237 de julio 3 de 2003, Colombia.

Dávila, A. (2002), *Democracia pactada. El Frente Nacional y el Constituyente del 91*, Bogotá, Alfaomega-Universidad de los Andes.

Eston, D. (1971), *The Political System*, (2a. Ed.), Nueva York, Knopf.

Fiallos, M. (1999), *Capacitación activa y electoral*, San José de Costa Rica, Instituto Interamericano de Derechos Humanos (iidh)-Capel.

Franco-Cuervo, B. (2007), *Estudio comparado de las barreras o umbrales electorales implícitos y explícitos en el sistema electoral*, Bogotá, pnud-Idea.

Gómez, N. (2007), *Escolios a un texto implícito*, Bogotá, Norma.

Lasswell, H. y Kaplan, A. (1950), *Power and Society*, New Haven, Yale University Press.

Lijphart, A. *Electoral Systems and Party Systems*, Oxford, Oxford University Press, 1994

McClosky, H. (1968), "Political Participation", en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York, Collier-Macmillan, pp. 250-260.

Milbrath, L. (1965), *Political Participation*, Chicago, Rand MacNally.

Misión de Observación Electoral (2007), *Retos electorales: riesgos y recomendación*, Bogotá, pnud-Idea.

Nohlen, D. (2004, julio), "La participación electoral como objeto de estudio", en *Elecciones*, No. 3, pp. 137-157.

Nohlen, D. (2004), *Sistemas electorales y partidos políticos*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

Nohlen, D. (2003), *El contexto hace la diferencia: reformas institucionales y el enfoque histórico-empírico*, México D. F., UNAM.

Nohlen, D. (Ed.) (2005), *Elections in the Americas*, Tomo I, Oxford, Oxford University Press.

Nohlen, D. (2006), *El institucionalismo contextualizado. La relevancia del contexto en el análisis y diseño institucionales*, México D. F., Porrúa-UNAM.

Nohlen, D. 2007: Ciencia Política. Teoría Institucional y Relevancia del Contexto. Bogotá, Universidad del Rosario.

Parsons, T. (1966), "On the Concept of Political Power", en Bendiz, R. y S. Lipset (Eds.), *Class, Status and Power*, New York, Free Press.

Presidencia de la República, Ministerio de Defensa Nacional (2003), *Política de Defensa y Seguridad Democrática*, disponible en http://www.oas.org/csh/spanish/documentos/Colombia.pdf, consultado el 12 de marzo de 2012.

Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press.

Registraduría Nacional del Estado Civil (1988), *Historia electoral colombiana*, Bogotá.

Scaff, L. (1975), "Two Concepts of Political Participation", en *The Western Political Quarterly*, Vol. 28, No. 3, pp. 447-462.

Thompson, J. (2007), "Abstencionismo y participación electoral", en Nohlen, D., Zovatto, D., Orozco, J. y Thompson, J. (Comps.) *Tratado de Derecho electoral comparado de América Latina*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, pp. 266-286.

Tuesta, F. (2003, diciembre), "Abstencionismo y ausentismo ¿Son iguales?", en *Elecciones*, Año 2, No. 2, pp. 51-57.

Ungar, E. y Ruiz, G. (1998), "¿Hacia la recuperación del Congreso?", en Bejarano, A. y Dávila, A. *Elecciones y democracia en Colombia 1997-1998*, Bogotá, Universidad de Los Andes, pp. 191-214.

Zovatto, D. (2003, diciembre), "La participación electoral en América Latina", en *Elecciones*, Año 2, No. 2, pp. 23-50.

El pueblo arhuaco en las dinámicas electorales colombianas

Yann Basset[*]

Introducción

El objetivo de este capítulo es dar cuenta de la conferencia dictada en Nabusímake en el marco de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena en el mes de septiembre de 2011 y busca suscitar una reflexión sobre el comportamiento del pueblo arhuaco en las dinámicas nacionales de participación electoral. Este tema cobraba una importancia particular dada la proximidad de las elecciones locales de octubre 30 de 2011. Como lo constataremos, el pueblo arhuaco se ha caracterizado por una reticencia clara frente a la participación electoral; no obstante, las elecciones de 2011 contaron con candidaturas arhuacas al Concejo de Pueblo Bello, que fueron endosadas y promovidas por personalidades e instituciones de la comunidad. Por una parte, se presentó una lista cerrada avalada por el movimiento AICO[1] y, por otra parte, la candidatura de Seiningumu Torres, estudiante de la Universidad Nacional y miembro del pueblo arhuaco, dentro de la lista abierta del Partido Liberal.

Este trabajo busca aportar una mirada amplia sobre la participación electoral de los pueblos indígenas en Colombia y en particular del pueblo arhuaco para suscitar debates al respecto. Después de una introducción epistemológica acerca de la participación política y su importancia para el funcionamiento del

* Doctor en Ciencia Política de la Universidad de París III, profesor de las facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales de la Universidad del Rosario, investigador del Centro de Estudios Político e Internacionales (CEPI), director del Observatorio de Procesos Electorales (OPE).

1 Autoridades Indígenas de Colombia.

régimen democrático, que atrajo la atención de los estudiantes sobre los disfuncionamientos derivados del clientelismo y prácticas afines que se observan en los procesos electorales colombianos, se procederá a presentar un material gráfico que muestra la importancia de la participación electoral de los pueblos indígenas desde la Constituyente de 1991 hasta la fecha.[2] Se eligió hacer hincapié en las elecciones legislativas para seguir el funcionamiento de la circunscripción especial indígena, mecanismo de discriminación positiva a favor de los pueblos indígenas vigente desde la Constituyente de 1991 para la elección del Senado. Se buscaba sobre todo lograr una toma de conciencia en cuanto a la naturaleza de las dinámicas electorales nacionales en claves "macro" y de la posibilidad de conectarlas con las dinámicas locales. De esta manera se pretendió contrastar la participación de los pueblos indígenas con la del pueblo arhuaco. Como veremos, la principal conclusión de este ejercicio fue que los pueblos indígenas obtuvieron grandes logros electorales hasta el año 2002, aunque el pueblo arhuaco se mantuvo apartado de la movilización indígena general.

Sin embargo, a partir de 2002 la dinámica electoral suscitada por los pueblos indígenas para elegir candidatos propios mediante la circunscripción indígena registró serios reversos. La participación disminuyó drásticamente y la representación indígena se fragmentó en muchos movimientos pequeños. En este entorno adverso el pueblo arhuaco empezó a hacer tímidas incursiones en el terreno electoral. Se trató entonces de generar una discusión sobre las causas y los posibles remedios de esta inversión de tendencia nacional y del papel que podría desempeñar el pueblo arhuaco en este contexto.

Finalmente se restringió la mirada de la participación del pueblo arhuaco en las elecciones nacionales a partir de un breve estudio del comportamiento electoral de los pueblos de la Sierra, estimado sobre la base de los resultados arrojados por los centros de votación ubicados en los resguardos indígenas.

Antecedentes y reflexiones preliminares

Es importante anotar que la política, sobre todo en su dimensión electoral como la más visible para el ciudadano común, es un tema polémico y mal visto en el seno del pueblo arhuaco. De hecho, no es seguro que esto denote una particu-

[2] Presentamos una pequeña parte de este material en este escrito. Cabe señalar que los mapas de resultados electorales fueron realizados con el software Philcarto y los datos utilizados son los resultados oficiales de la Registraduría Nacional del Estado Civil.

laridad del mismo con respecto a la población colombiana en general: las altas tasas nacionales de abstención son un claro indicador al respecto. No obstante, ciertos indicios nos llevaban a considerar, a manera de hipótesis, que existiría efectivamente una manera "arhuaca" de entender la política. Los textos clásicos de Gerardo Reichel-Dolmatoff insisten con razón en el hecho de que el pueblo arhuaco puede ser el pueblo indígena que conservó sus tradiciones con mayor celo en Colombia (Reichel-Dolmatoff, 1991). En este sentido, uno esperaría encontrar ahí una vida comunitaria intensa traducida en un comportamiento colectivo difícilmente compatible con la idea de ciudadanía que sustenta el ejercicio electoral y que se fundamenta a su vez en una concepción de la sociedad como conjunto de individuos libres e iguales, aunque comprometidos con lo público.

Desde este punto de vista, la política supone el reconocimiento y la aceptación del conflicto, cosa que resulta muy complicada en un contexto comunitario en donde se espera que un intenso control social sirva para exorcizar la posibilidad del mismo. Quizá la reticencia del pueblo arhuaco a involucrarse en los procesos electorales puede ser entendida desde esta perspectiva.[3]

Sin embargo, habrá que reconocer que el ideal de ciudadanía mencionado tampoco se ve reflejado con claridad en el comportamiento electoral real de la población en Colombia y en cualquier parte del mundo. La existencia de acciones informales como el clientelismo lo atesta. En la práctica, la política como reconocimiento y gestión del conflicto social se encuentra ausente de los procesos electorales concretos la mayor parte del tiempo, más aún cuando estos tienen una dimensión local notable como en el caso de las elecciones legislativas que estudiaremos, pues pese a que el Senado se elige en circunscripción nacional, son escasos los candidatos que no reciben una votación concentrada en pocos municipios. En este escenario, la decisión de votar por un candidato tiene poco que ver con un acto propiamente político de toma de posición en el marco de los conflictos que atraviesa la sociedad y las distintas concepciones que podemos hacernos del interés general.[4]

[3] Nótese que esta hipótesis está fundamentada en un razonamiento análogo al de Pierre Clastres (1974) en cuanto a la actitud de los pueblos indígenas de Brasil frente a la autoridad: según el antropólogo, la ausencia de autoridad especializada no era vivida por estos pueblos como una carencia sino que la sociedad se organizaba para evitar conscientemente su aparición, considerada como nefasta y perturbadora.

[4] La literatura académica que da cuenta de esta personalización y del papel del clientelismo es muy importante. La mejor síntesis al respecto es probablemente Gutiérrez (2007).

Desde esta perspectiva, la problemática que guiaría nuestra reflexión apunta a la existencia de un voto comunitario, propiamente arhuaco. Nos preguntaremos si existe un comportamiento electoral específico del pueblo arhuaco que puede manifestarse con la abstención o si los resultados que arrojan los procesos electorales en territorio arhuaco son representativos de comportamientos que se encuentran a escala nacional.

Para contestar esta pregunta era necesario contar con la participación activa de los estudiantes de la EIDI, en la medida en que si bien el estudio estadístico de los resultados electorales nos indica ciertas pautas, solo un conocimiento detallado de los procesos políticos y sociales locales permite interpretarlos en forma correcta. En este sentido, la respuesta que podemos aportar en este escrito es apenas tentativa y requerirá de investigaciones más profundas. Se evidenció en efecto cierta reticencia a abordar el tema electoral que parece dividir la comunidad entre una actitud de rechazo o de apoyo a la participación en las elecciones.

Esta actitud sorprende si miramos en forma comparativa la dinámica histórica de la emergencia de la cuestión indígena en la agenda política en Colombia. El pueblo arhuaco no ha sido ajeno a estas dinámicas. Por el contrario, la movilización social del pueblo arhuaco y la visibilización de sus demandas a escala nacional acompañaron los procesos más amplios de movilización de los indígenas del país (Laurent, 2005; Peñaranda, 2009). Como en otros casos, la movilización campesina tras la constitución de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) en 1968 constituyó un primer antecedente. Los activistas a favor de la reforma agraria tomaron contacto con los pueblos indígenas que se movilizaron en este marco, lo que desembocó en la creación del Comité Regional Indígena del Cauca (CRIC) en 1971, tras iniciativa del pueblo nasa. En el caso de la Sierra Nevada, se creó la Liga de Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta (disuelta por el Gobierno militar en la década del cincuenta) y apareció la figura del cabildo gobernador. La reacción de los terratenientes frustró rápidamente las ambiciones de reforma agraria, pero la semilla de la movilización de los pueblos indígenas estaba sembrada. Al principio de la década del ochenta, mientras la violencia se intensificaba en varias partes del país, empezó una segunda etapa de movilización indígena con la aparición de movimientos de alcance nacional. Se conformaron sucesivamente el Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente (AISO), antecedente de la actual AICO en 1980 y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) en 1982. Es en este contexto que el pueblo arhuaco se movilizó para expulsar a la Misión Capuchina de Nabusímake.

En estas dos primeras etapas, los pueblos de la Sierra, en particular los arhuacos, estuvieron activos y en contacto con los otros pueblos indígenas del país. No obstante, cuando la movilización pasó a una tercera etapa a la arena electoral a principios de la década del noventa el panorama cambió.

¿Una abstención activa?

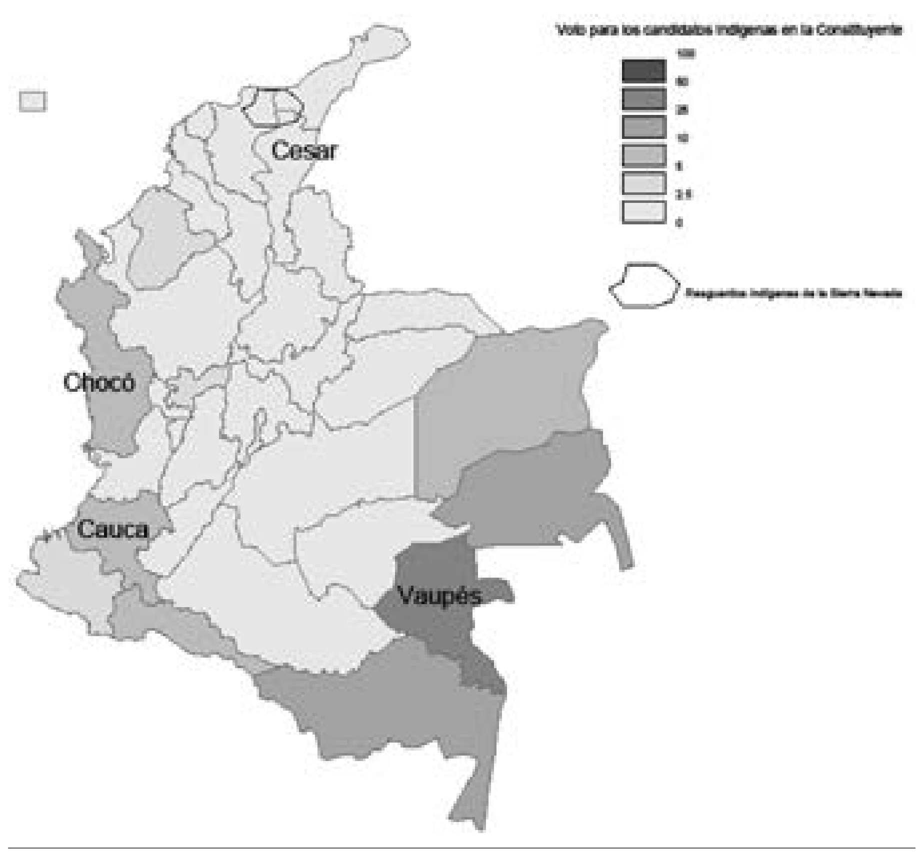
Una primera mirada muestra la debilidad de la participación electoral del pueblo arhuaco. Desde la Constituyente de 1991, mientras otros pueblos indígenas se movilizaban en apoyo a las candidaturas indígenas al Senado, los arhuacos permanecieron llamativamente pasivos.

En 1990, cuando se eligió la Asamblea Nacional Constituyente, los pueblos indígenas participaron con dos candidaturas: la de Lorenzo Muelas del pueblo guambiano y la de Francisco Rojas Birry del pueblo embera. Ambos resultaron electos, obteniendo respectivamente 20.083 y 25.880 votos. Este éxito se explica por el capital de organización alcanzado desde la década anterior y también por dos factores contextuales. En primer lugar, la débil participación general hizo bajar matemáticamente el umbral para ocupar una curul y, como muchos políticos tradicionales no estaban en la contienda porque habían sido elegidos para el Congreso, la Constituyente resultó en un momento de apertura política importante a nuevas personalidades. En segundo lugar, el afán de renovación que caracterizó el ambiente de la época permitió que la opinión pública en general mirara con simpatía las candidaturas indígenas.

El mapa 1 muestra que las zonas más inclinadas hacia candidatos indígenas son Cauca, Chocó y los departamentos de la Amazonía y de la Orinoquía, en particular Vaupés. Esta repartición corresponde más o menos a lo que sabemos de la ubicación de los pueblos indígenas. Así, el mapa 2 nos muestra el porcentaje de población indígena por municipio según el censo de 2005. Ambos mapas coinciden a grandes rasgos. No obstante, comparándolos en forma más detenida constatamos dos excepciones: el pueblo wayúu de La Guajira y los pueblos de la Sierra Nevada no parecen haberse movilizado a favor de los candidatos indígenas. Por cierto, la ausencia de datos electorales por municipio antes de 1998[5] no facilita la observación, pero basta señalar que en todo el departamento del Cesar, donde se concentra la gran mayoría del pueblo arhuaco, los candidatos

[5] Solo disponemos de los datos municipales desde 1998. La Registraduría Nacional de Estado Civil no ha publicado resultados para fechas anteriores.

Mapa 1. El voto a favor de los candidatos indígenas en la Constituyente (1990)

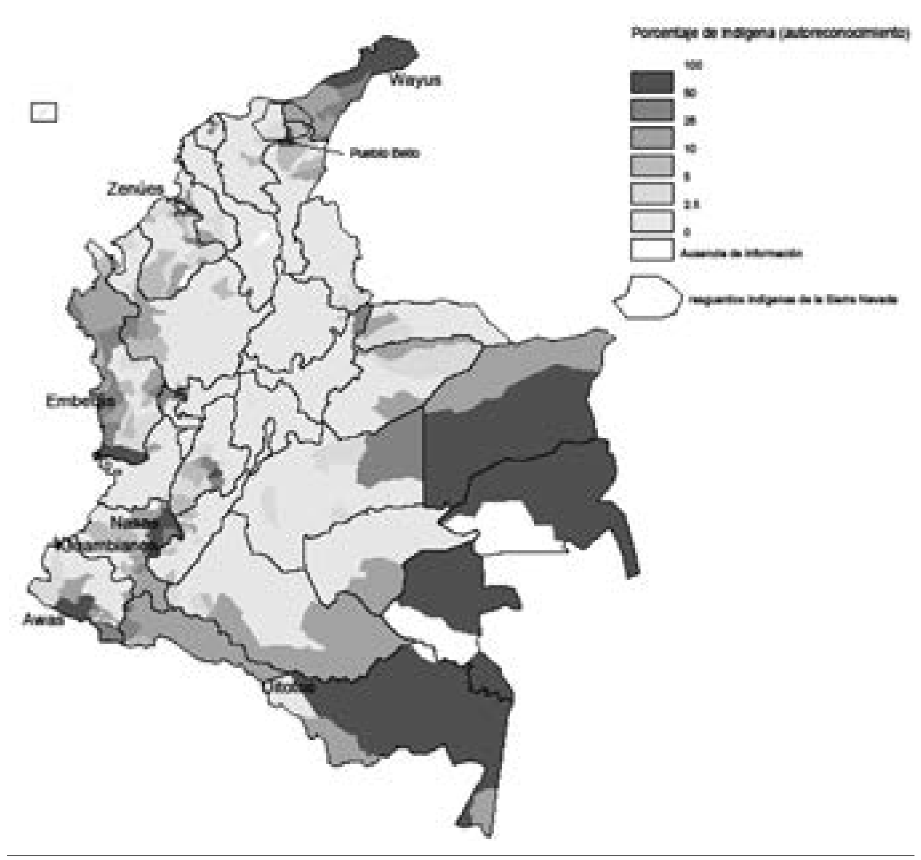


Fuente: elaboración propia a partir de los datos de la Registraduría Nacional del Estado Civil

indígenas obtuvieron apenas 87 votos para la elección de la Constituyente. A duras penas lograron pasar los 1.000 votos en la elección del Senado en 1991 para volver a caer en 1994 y 1998.

La atonía del pueblo arhuaco en la escena electoral en la década del noventa contrasta con el dinamismo que alcanzó a tener la participación indígena en general. En el ámbito electoral, uno de los grandes avances obtenidos para los indígenas durante la Constituyente fue la creación de la circunscripción especial para el Senado. Este mecanismo de discriminación positiva consistió en reservar dos curules en esa instancia para candidatos indígenas avalados por organizaciones tradicionales debidamente reconocidas. Gracias a la circunscripción especial, el éxito electoral de Rojas Birry y Muelas en 1990 no quedó sin legado; al contrario, desencadenó una dinámica de participación creciente durante toda

Mapa 2. Porcentaje de población indígena por municipio (2005)



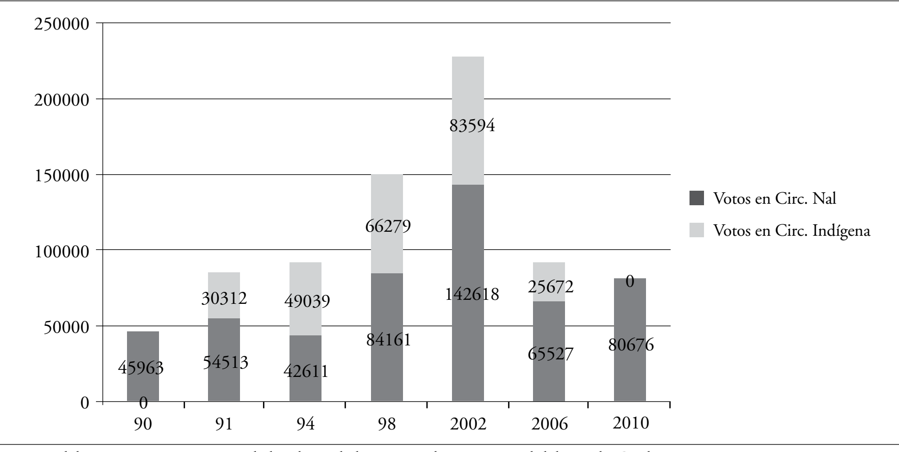
Fuente: elaboración propia a partir de los datos de la Registraduría Nacional del Estado Civil

la década. El gráfico 1 nos muestra que las candidaturas indígenas se multiplicaron durante todo el período y cosecharon una cantidad de votos cada vez más importante. De esta manera, algunos candidatos indígenas pudieron incluso aspirar exitosamente a presentarse en circunscripción nacional.

Así, en 1991 Floro Tunubalá conquistó una curul en circunscripción nacional para AICO, además de las dos de la circunscripción indígena que fueron para Gabriel Muyuy (ONIC) y Anatolio Quirá (ASI).[6] En 1998 y 2002 Jesús Piñacué hizo lo propio para la ASI, estableciendo en la última oportunidad el récord de votos obtenidos por un candidato indígena con más de 80.000 sufragios a su

6 Alianza Social Indígena. Surgió en 1991 como disidencia de la ONIC.

Gráfico 1. Evolución del voto a los candidatos indígenas al Senado



Fuente: elaboración propia a partir de los datos de la Registraduría Nacional del Estado Civil

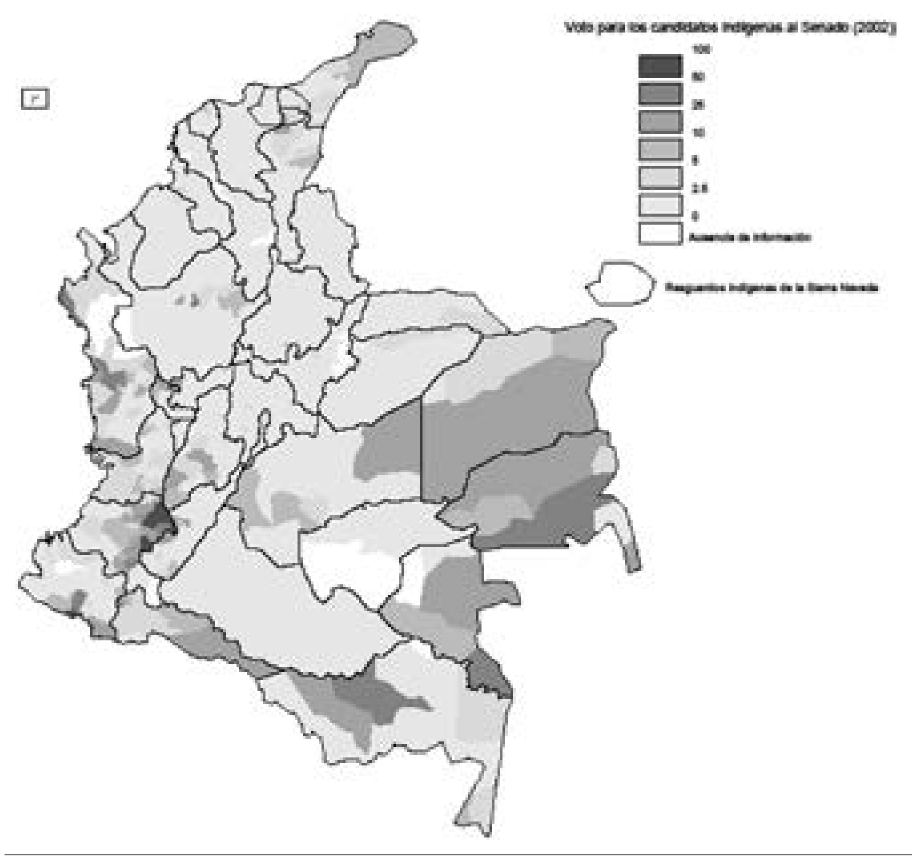
favor. En 2002 los senadores indígenas llegaron a ser cuatro, ya que Gerardo Jumí resultó electo como segundo renglón de Antonio Navarro Wolf.

De hecho, como lo indica el gráfico 1, el año 2002 fue el momento cumbre de la participación indígena en las elecciones al Senado. Vale la pena detenernos un poco más sobre esta fecha. El mapa 3 nos muestra el porcentaje obtenido por todos los candidatos indígenas sumados para el Senado en 2002 por municipio. La desagregación en el orden municipal nos muestra una adecuación mucho más precisa con el mapa 2 de presencia de población indígena y sobre todo para lo que nos interesa en el marco de esta contribución, destaca por primera vez el recién creado municipio de Pueblo Bello que otorgó casi 25% de los votos válidos a candidatos indígenas.

El municipio de Pueblo Bello fue creado en 1997, pero no alcanzó a ser tomado en cuenta para las elecciones al Senado de 1998. Sin embargo, vale la pena observar que los candidatos indígenas obtuvieron menos votos en 1998 en todo el municipio de Valledupar (que comprendía todavía la población de Pueblo Bello) que en 2002 únicamente en Pueblo Bello. Por otra parte, las elecciones siguientes ya no otorgaron buenos resultados a los candidatos indígenas en Pueblo Bello. En 2006 y 2010 recogieron una cantidad marginal de los sufragios. El año 2002 es, por lo tanto, una clara excepción que se explica aparentemente por un acuerdo pasado entre Francisco Rojas Birry y autoridades del pueblo arhuaco.

Hasta 2002 los rasgos de la participación política del pueblo arhuaco que podemos encontrar son escasos. Aun en 2002, casi un 25% otorgado a Rojas

Mapa 3. El voto a favor de los candidatos indígenas al Senado (2002)



Fuente: elaboración propia a partir de los datos de la Registraduría Nacional del Estado Civil

Birry en Pueblo Bello sigue siendo poco, si tomamos en cuenta que los arhuacos son mayoría en el municipio según el censo de 2005. ¿Qué puede explicar esta apatía electoral del pueblo arhuaco?

Interrogados al respecto, los estudiantes de la EIDI mencionaron los conflictos que surgieron de la creación del municipio de Pueblo Bello en 1997. Para el cabildo gobernador de la época, Bienvenido Arroyo, la segregación de Pueblo Bello del municipio de Valledupar significó una división del pueblo arhuaco y el desconocimiento de los mecanismos propios de participación que le habían sido otorgados en el marco del municipio de Valledupar. Los arhuacos se movilizaron entonces en contra de la creación del municipio y se negaron a participar en las elecciones desde entonces en forma de protesta. Así, el abstencionismo del pueblo arhuaco sería, contrario al abstencionismo general del país, una abs-

tención positiva, es decir, una forma de participación política que manifiesta una inconformidad. Se confirmaría por lo tanto la hipótesis de una forma de comportamiento electoral comunitaria particular.

No obstante, varios elementos no cuadran con esta explicación. En primer lugar, el voto del pueblo arhuaco antes de 2002 no se destacaba por un comportamiento propio. Es posible que ya existiera una abstención, pero nada indica que haya sido promovida como un modo de protesta o que los arhuacos hayan votado por políticos tradicionales o incluso que no hayan sido inscritos adecuadamente en el padrón; lo cierto es que no se movilizaron masivamente detrás de un candidato propio o siquiera de otro pueblo indígena, salvo en 2002. Esto desvirtúa de hecho la posición del abstencionismo como protesta promovida a partir de 1997; tal consigna solo hubiera sido eficaz en la medida en que introducía una ruptura con un comportamiento previo que en este caso es difícil de vislumbrar.

En segundo lugar, vale la pena observar que precisamente para el estreno electoral de Pueblo Bello como municipio en el caso de las elecciones legislativas, apenas cinco años después de su creación, una parte importante del pueblo arhuaco se movilizó a favor de Rojas Birry. En esta ocasión parece que la consigna de abstención no fue respetada al menos por una parte del pueblo arhuaco.

Finalmente, si la tasa de abstención de Pueblo Bello para las elecciones al Senado es elevada, tampoco es excepcional. En 2002 llegó a 58%; en 2006 a 62% y en 2010 a 63%.

¿O un comportamiento electoral apático?

Durante el período comprendido entre 1990 y 2002 la dinámica nacional en las urnas ascendió y propició una multiplicación de las candidaturas, que en algunos momentos amenazó con volverse contraproducente para el movimiento indígena nacional. En 1994, por ejemplo, la presencia de tres candidatos indígenas en circunscripción nacional impidió que se lograra una tercera curul en circunscripción nacional. En 2002, en el apogeo de la participación indígena en las elecciones, las candidaturas llegaron a la cifra de doce y desbordaron las organizaciones indígenas. Por ejemplo, los veteranos Lorenzo Muelas y Francisco Rojas Birry se presentaron por el Frente Social y Político y por Huella Ciudadana respectivamente. De este modo, los indígenas respondieron a los incentivos de la ley electoral vigente hacia 2003 de la misma manera en que otras fuerzas políticas: con la división. Dicho de otra forma, existió una versión indígena de la famosa “operación avispa” que practicaron los partidos políticos tradiciona-

les, multiplicando las listas de candidatos de tal forma que transformaron en la práctica un escrutinio de lista en escrutinio uninominal.

Estos antecedentes, junto con el cambio en la ley electoral ocurrido con la reforma política de 2003, explican el cambio de tendencia que se registra después de 2002. Las nuevas reglas electorales premiaron los partidos grandes y organizados y desincentivaron las candidaturas individuales y la división anterior. Ya resultaba casi imposible que los indígenas volvieran a ganar curules en circunscripción nacional. Las organizaciones indígenas se replegaron sobre la circunscripción indígena, mientras Rojas Birry, Muelas y Jumí probaron suerte dentro de la lista abierta del Polo Democrático en 2006 sin éxito.

Así, las nuevas reglas resultaron desfavorables para los candidatos indígenas (Basset, 2011b) y la participación electoral de sus pueblos empezó a debilitarse. En este nuevo contexto, podemos observar el comportamiento del pueblo arhuaco en forma más precisa gracias a los datos de puesto de votación que publicó la Registraduría Nacional de Estado Civil desde 2006.

Para este ejercicio hemos reconstituido artificialmente una circunscripción para cada uno de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, considerando los resultados de los puestos de votación ubicados dentro de los resguardos indígenas de la Sierra. De estos puestos se sumaron los que corresponden a cada pueblo para tener una aproximación al comportamiento electoral de los mismos.

Vale la pena señalar que con esta metodología los datos que presentamos a continuación son apenas una aproximación. No toman en cuenta la participación de los indígenas que no votaron en los resguardos, que no son pocos. Hoy en día, muchos de los miembros de los pueblos indígenas de la Sierra viven por fuera de los resguardos, cuando no en Valledupar, Santa Marta, Riohacha y hasta en Bogotá. No hay forma de reconstituir el voto de esta población fuera de los resguardos y tenemos que contentarnos con la aproximación de la población inscrita en los resguardos.

El primer elemento que podemos constatar es la confirmación de los altos grados de abstención particularmente entre los wiwas y los arhuacos, que alcanza un 80% (gráfico 2). En cambio, los koguis y kankuamos se acercan más al promedio nacional, que ronda un 60% de abstención. De esta manera, la participación del pueblo arhuaco en las legislativas se ubica alrededor de la mitad de la participación nacional en términos porcentuales. Por lo tanto, los arhuacos tienen un comportamiento abstencionista, pero esta tendencia no es tan unánime como podríamos pensar con la hipótesis de un voto comunitario.

Aun en los puestos de votación ubicados en los resguardos, donde el control social comunitario debería ser muy fuerte, un 20% de los arhuacos vota para las elecciones legislativas. De ahí que la consigna oficial de no participar de las autoridades tradicionales no es tan clara y unánime o no tiene la eficacia esperada.

Gráfica 2. Tasa de abstención de los pueblos de la Sierra Nevada en las elecciones legislativas

	abst 2006	abst 2010
Nacional	59.41	55.76
Kankuamos	49.57	56.02
Wiwas	81.27	68.12
Koguis	56.54	54.72
Arhuacos	81.06	77.92

0.00 20.00 40.00 60.00 80.00 100.00

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de la Registraduría Nacional del Estado Civil

Por otra parte, vale la pena observar en forma comparativa la participación electoral en las elecciones presidenciales (gráfico 3). En el orden nacional la participación electoral suele ser más importante en las elecciones presidenciales que en las elecciones legislativas. La diferencia es más o menos de diez puntos porcentuales, explicada por la percepción de que la elección del presidente de la República es más importante que la del Congreso en un régimen presidencial. Sin embargo, este comportamiento no es territorialmente homogéneo. En ciertas regiones del país, particularmente en la costa Caribe, la participación es más importante en las elecciones legislativas que en las presidenciales. Este comportamiento corresponde a una cultura política más clientelista y localista, que valora más la elección "de proximidad" de los congresistas que aquella de la figura más lejana del presidente de la República (Basset, 2011b).

El gráfico 3 nos indica que el pueblo arhuaco no es ajeno a esta cultura localista clientelista. Para las elecciones presidenciales de 2010 la abstención roza un 90%. Para los otros pueblos de la Sierra los datos son contradictorios. Mientras los koguis también tienen una abstención superior a la presidencial en comparación con las legislativas, la tendencia no es tan clara para los kankuamos y los wiwas, que registraron una importante alza de la participación entre 2006 y 2010. Con todo, para las elecciones presidenciales los arhuacos quedan como los

Gráfico 3. Tasa de abstención de los pueblos de la Sierra Nevada en las elecciones presidenciales. Primera vuelta

	abst 2006	abst 2010
Nacional	55.0	50.7
Kankuamos	51.9	52.0
Wiwas	89.4	61.1
Koguis	62.9	58.8
Arhuacos	83.9	88.8

0.0 10.0 20.0 30.0 40.0 50.0 60.0 70.0 80.0 90.0 100.0

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de la Registraduría Nacional del Estado Civil

únicos que registran una tasa de abstención notablemente superior al promedio nacional. Pareciera que la consigna de no participación resulta más eficaz en el caso de la presidencial que en el caso de las legislativas. Esto se explica quizá por los menores incentivos clientelistas que acompañan una elección presidencial en comparación con una elección legislativa. Recapitulando, podemos concluir que existe realmente una manera arhuaca de votar que se traduce en un importante abstencionismo explicado en parte por un comportamiento "comunitario" sustentado por la consigna de no participación consecutiva a la creación del municipio de Pueblo Bello en contra de la opinión de las autoridades tradicionales, pero solamente en parte. La abstención es en realidad un comportamiento mucho más estructural del pueblo arhuaco que parecía existir antes de 1997 y que no es absoluto ni constante. La eficacia de este comportamiento comunitario es limitada, más aún si recordamos que nuestro análisis solo toma en cuenta los votos emitidos dentro del resguardo. Es muy probable que la población que vive afuera del resguardo, más lejos de las autoridades tradicionales, sea menos propensa a adoptar este comportamiento electoral particular.

Entre el voto tradicional y el de protesta

Para terminar, nos hace falta examinar por quiénes votan los arhuacos, por lo menos hay un 20% que sí vota.

Para las elecciones legislativas de 2010 los resultados son bastante representativos de un comportamiento típico de la región (gráfico 4). Los tres candidatos más votados por los arhuacos son Jorge Eduardo Pérez de Cambio Radical, Félix

José Valera del Partido Verde y Stevenson Marulanda del Compromiso Ciudadano por Colombia.[7] Estos tres personajes están en el grupo de los cinco políticos más votados en La Guajira y los dos últimos clasifican también entre los cinco más votados en Cesar. De tal forma, en cuanto a las preferencias electorales de los pocos que sí votan, los arhuacos no se destacan por un comportamiento distinto a la población de los alrededores. Esto ratifica la hipótesis según la cual esta parte de la población arhuaca se deja seducir por consideraciones clientelistas.

Gráfico 4. El voto del pueblo arhuaco al Senado en las legislativas de 2010

15,3
13,0
10,3
9,4
12,7
39,4

Nulos
Jorge Eduardo Pérez (CR)
Félix José Valera (PV)
NM
Stevenson Marulanda (CCC)
Otros

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de la Registraduría Nacional del Estado Civil

No obstante, los arhuacos también son capaces de comportamientos colectivos de cara a las urnas en función de consideraciones propiamente políticas. En 2006 los arhuacos habían presentado un candidato, Moisés Villafañe, que se inscribió sobre la lista del Partido Liberal. Villafañe logró casi un 30% de los votos válidos de los arhuacos y su presencia tal vez explique que la abstención haya sido un poco menos importante en 2006 que en 2010. De todas maneras, esta candidatura no desencadenó una movilización importante y tampoco tuvo eco entre los otros pueblos indígenas de la Sierra. Además, no impidió que políticos tradicionales como Reginaldo Montes de Cambio Radical, Mauricio Pimiento del Partido de la U o Álvaro Araujo del partido ALAS-Equipo Colombia lograran casi un 10% de los votos cada uno en esta ocasión.

Este comportamiento electoral relativamente "tradicional" en la región contrasta con lo que ocurre en las elecciones presidenciales. En este tipo de elecciones, aun cuando vimos que la participación del pueblo arhuaco es muy limitada, los que sí votan se identifican con la oposición en forma mucho más

7 Compromiso Ciudadano por Colombia es el nombre de la lista lanzada por Sergio Fajardo al Senado en las elecciones de 2011.

importante que el electorado nacional. Así, si en 2010 Juan Manuel Santos fue el candidato preferido de los arhuacos, obtuvo una mayoría menos importante que la nacional, con 42,5%. En cambio, Gustavo Petro logró 29,4% de los votos de los arhuacos y finalmente Antanas Mockus llegó de tercero con 18%.

En 2006 esta tendencia hacia la oposición de izquierda estuvo más marcada. Carlos Gaviria logró la mayoría absoluta entre el pueblo arhuaco con 63,8% de los votos, mientras Álvaro Uribe apenas llegaba a un 25,8%.

Vale la pena señalar por otra parte que esta tendencia no se encuentra entre los otros pueblos de la Sierra Nevada. En 2010 tanto los kankuamos como los koguis y los wiwas ofrecieron una amplia mayoría absoluta a Juan Manuel Santos. Podemos emitir la hipótesis de que para los arhuacos la minoría que decide votar para las presidenciales a pesar de la consigna oficial de abstención corresponde a un grupo de líderes sociales cercanos a la izquierda. En cambio, las evidencias parecen indicar que quienes votan en las legislativas, que son más numerosos, no son los mismos. En este segundo grupo estarían unos electores más sensibles a la seducción del clientelismo de los políticos tradicionales que, según los testimonios de los estudiantes de la Escuela, no deja de hacerse notar en época electoral.

A modo de conclusión: la desconexión entre la dimensión electoral y la acción colectiva

El comportamiento electoral del pueblo arhuaco está lejos de ser tan homogéneo y original como podríamos pensar tras la lectura de los estudios de los antropólogos, que resaltan la pregnancia de las formas comunitarias de organización del mismo.[8] Esta dimensión "comunitaria" susceptible de traducirse en un comportamiento masivo en las urnas no aparece. Lo más cercano sería la abstención promovida por las autoridades tradicionales después de la creación del municipio de Pueblo Bello en 1997, pero como lo vimos, pese a que la abstención es muy importante entre el pueblo arhuaco, muchos índices apuntan a un comportamiento apático más que a una abstención activa. Por otra parte, la consigna de abstención es desobedecida por dos minorías substanciales.

Una primera participa en particular en las elecciones legislativas y lo hace aparentemente en claves clientelistas que no se distinguen de las que podemos

[8] Vale la pena mencionar la excepción de Uribe (1993), que subraya los procesos de división que obran en el seno de los pueblos de la Sierra Nevada.

encontrar en cualquier región del país. Otra minoría se aparta de la posición oficial intentando promover acciones colectivas con fines electorales que vayan más allá de la abstención, como ocurrió en 2006 con la candidatura de Villafañe, en 2002 con la de Rojas Birry o, de otra forma, en las elecciones presidenciales, movilizándose a favor de la oposición de izquierda. Hasta ahora no han tenido mucho éxito y hay que mencionar que estas iniciativas intervienen en un contexto en el cual las dinámicas nacionales de participación electoral indígenas parecen en retroceso, lo que quizá, no facilita la tarea.

Este balance un poco decepcionante es llamativo en la medida en que ya vimos que otros pueblos indígenas han logrado importantes éxitos siguiendo el juego de las elecciones. Más allá de las personalidades electas y de sus desempeños posteriores, esto ha significado un empoderamiento importante de estos pueblos, los cuales sintieron que una acción colectiva podía lograr efectos visibles en lo electoral, la dimensión fundamental de la democracia.

Tal vez el número de electores más reducido del pueblo arhuaco impidió que se presentaran tales resultados. Desde este punto de vista insistimos en que este estudio es preliminar y tendrá que ser completado por un estudio de las dinámicas en las elecciones locales. En este ámbito el pueblo arhuaco es más susceptible de realizar acciones colectivas exitosas en el plano electoral. No obstante, hasta ahora sus divisiones en cuanto a la actitud a adoptar frente a las elecciones no han permitido que se aproveche su mayoría numérica en Pueblo Bello. Por otra parte, la precariedad de las instituciones electorales no ayuda a los que apoyan la participación electoral. Durante las pasadas elecciones locales la llegada de Seiningumu Torres al Concejo fue frustrada por la desaparición de muchos de sus votos del resultado final[9]. Con este tipo de antecedentes los argumentos de los que quieran apostarle a la democracia electoral son difíciles de defender frente a quienes miran con desconfianza la política. La próxima reforma política que se

[9] Unos cien votos que obtuvo el candidato arhuaco en una mesa de Nabusímake y que quedaron registrados en el formulario E14 correspondiente “desaparecieron” del conteo oficial, de manera que perdió la curul en provecho de un miembro de la lista que apoya al alcalde electo. La lista de AICO, integrada por distintos miembros del pueblo arhuaco, también parece haber sido víctima de la misma práctica (aunque en su caso no podía aspirar a una curul). La demanda interpuesta sigue actualmente su lento curso. El caso parece representativo de un tipo de fraude desgraciadamente bastante frecuente, como lo atestaron las asonadas de varios municipios del país en protesta contra este tipo de “arreglos” en el conteo en octubre de 2011. En el caso de Pueblo Bello, miembros del pueblo arhuaco bajaron de Nabusímake al casco urbano para protestar en una marcha pacífica.

anuncia actualmente está en mora de combatir esta desconfianza con un cambio en la organización de las autoridades electorales locales.

Referencias

Basset, Y. (2011a), *Balance electoral de Colombia 2011*, Bogotá, Universidad del Rosario.

Basset, Y. (2011b, mayo-agosto), "Las circunscripciones especiales: ¿Unas instituciones obsoletas?", en *Análisis Político*, Vol. 24, No. 72.

Clastres, P. (1974), *La société contre l'Etat*, París, Editions de minuit.

Gutiérrez, F. (2007), *¿Lo que el viento se llevó? Los partidos políticos y la democracia en Colombia 1958-2002*, Bogotá, Norma.

Laurent, V. (2005), *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998*, Bogotá, IFEA-Icanh.

Peñaranda, R. (2009), *Organizaciones indígenas y participación política en Colombia. El acceso a los espacios de participación. 1990-2002*, Bogotá, Iepri-La Carreta.

Reichel-Dolmatoff, G. (1991), *Los ika. Sierra Nevada de Santa Marta. Notas etnográficas 1946-1966*, Bogotá, Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia.

Uribe, C. (1993), "La gran sociedad indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta en los contextos regional y nacional", en Correa, F. *Encrucijadas de Colombia Amerindia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, pp.71-97.

Políticas públicas desde la perspectiva de los pueblos indígenas. Un debate en construcción

Darío Mejía Montalvo*

Presentación

Las reflexiones del presente documento son producto del trabajo colectivo en múltiples escenarios de los pueblos indígenas de Colombia y de la experiencia adquirida por el autor en espacios del orden local, regional y nacional, particularmente como miembro de la Secretaría Operativa de la Mesa Permanente de Concertación entre el Estado y los pueblos indígenas (creada por Decreto 1396 de 1996), como consejero de Educación Propia e Intercultural de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y como miembro de la Comisión Nacional de Trabajo y Concertación de la Educación de los Pueblos Indígenas de Colombia (CONTCEPI, creada mediante Decreto 2406 de junio 26 de 2007).

Las presentes líneas forman parte de un ejercicio de reflexión y las apreciaciones aquí expuestas no pretenden ser concluyentes en cualquier tópico, sino estimular el debate y el aporte constructivo a los procesos organizativos de los pueblos indígenas. Es, pues, un acercamiento analítico cuyas consideraciones son personales; no comprometen perspectivas institucionales, sino que discretamente intentan contribuir a los debates de los distintos actores interesados en los procesos de los pueblos.

Se trata de un acercamiento a la discusión de la participación de los pueblos indígenas de Colombia en la formulación e implementación de políticas públicas.

---

* Originario del pueblo zenú, politólogo con gran experiencia en temas relacionados con políticas públicas con enfoque diferencial, educación y concertación, entre otros.

Para ello se apoya en un recorrido histórico de la relación entre dichos pueblos y el Estado; seguidamente examina los principales elementos de contexto y líneas generales de las demandas de los pueblos indígenas y finaliza con una descripción del mapa institucional que se ha consolidado como estrategia de relacionamiento y concertación de los pueblos indígenas con el Estado colombiano.

Haré énfasis en el análisis sobre el rol y lugar de la identidad indígena como elemento fundamental que imprime contenido, enfoque y procedimientos distintos a la discusión sobre políticas públicas.

Introducción

Según el Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE) en Colombia existen 87 pueblos indígenas o etnias con una población cercana a 1.392.623 de personas que a su vez representan un 3,4% de la población nacional.[1] Estos pueblos cuentan con 64 lenguas diferentes pertenecientes a catorce familias lingüísticas. Además, presentan características culturales variadas, referentes a la organización social y política, las relaciones económicas de producción y el manejo e interacción con el ambiente.

La Constitución Política de 1991 incluyó elementos de fundamentales en la reconfiguración del Estado: la naturaleza del Estado social de derecho, participativo, pluralista y con autonomía en sus entidades territoriales, así como el proceso de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de la Nación: la oficialidad de los idiomas indígenas en sus respectivos territorios, la categoría de entidad territorial de los territorios indígenas, la facultad de ejercer justicia y gobierno propio en su ámbito territorial, la capacidad de decidir sobre sus propias expectativas de desarrollo, la cualidad de los territorios indígenas como imprescriptibles e inembargables, los derechos a mantener y preservar sus culturas y la autonomía, entre otros derechos de vital importancia para los pueblos indígenas.

Adicionalmente, el Convenio 169 de Organización Internacional del Trabajo (OIT), que forma parte del bloque de constitucionalidad en Colombia, constituye un instrumento jurídico de muy importante, puesto que establece una serie de normas que reconoce particularidades y derechos a los pueblos indígenas. Consecuente con este marco normativo, la Corte Constitucional ha desarrollado en numerosas sentencias un marco jurisprudencial que resalta

[1] En contraste con esta cifra oficial, la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) afirma que el número de pueblos indígenas en el país es de 92.

la importancia y la necesidad de abordar a las comunidades de los pueblos indígenas mediante normas y medidas especiales y diferenciales. En la Sentencia T-380 de 1993, Numeral 8, la Corte Constitucional reconoce la colectividad de los pueblos indígenas más allá de los derechos individuales de sus miembros: "La comunidad indígena es un sujeto colectivo y no una simple sumatoria de sujetos individuales que comparten los mismos derechos o intereses difusos o colectivos" (República de Colombia, 1991).[2]

Así lo confirma la Sentencia T-778 de 2005 Numeral 4.2:

> [...] el derecho a la identidad cultural se proyecta en dos dimensiones, una colectiva y otra individual. La primera se trata de la protección constitucional que se le otorga a la comunidad como sujeto de derechos y la segunda de la protección que se le otorga al individuo para poder preservar el derecho de esa colectividad. Lo anterior comprende dos tipos de protección a la identidad cultural: una directa que ampara a la comunidad como sujeto del derecho y otra indirecta que ampara al individuo para proteger la identidad de la comunidad. La protección a la identidad cultural de la comunidad como sujeto de derechos no supone que no se deban garantizar las manifestaciones individuales de dicha identidad, ya que la protección del individuo puede ser necesaria para la materialización del derecho colectivo del pueblo indígena al cual pertenece (Corte Constitucional, 2005).

A su vez, la Sentencia C-377de 2002 conceptualiza al respecto que:

> Estos derechos colectivos se caracterizan porque son derechos de solidaridad, no son excluyentes, pertenecen a todos y cada uno de los individuos y no pueden existir sin la cooperación entre la sociedad civil, el Estado y la comunidad internacional. En este sentido los derechos colectivos generan en su ejercicio una doble titularidad, individual y colectiva, que trasciende el ámbito interno (Corte Constitucional, 2002).

Los avances en el campo jurídico y jurisprudencial son producto de los procesos organizativos, de movilización y concertación de los pueblos indígenas y su incidencia en distintos ámbitos de la sociedad, pese a lo cual la situación de

---

[2] Artículo 88.

dichos pueblos se caracteriza por la profundización de las condiciones de pobreza, la afectación directa por el conflicto armado que se desarrolla en sus territorios, el desplazamiento, la marginalidad, el difícil acceso a tierras y la adecuación de las mismas y los conflictos de competencia en materia de ejercicio de la justicia propia, entre otros. Esto refleja una baja aplicación de sus derechos reconocidos y por ende baja protección de la diversidad cultural en Colombia.

Podemos resumir las distintas problemáticas de los pueblos indígenas así:

- Un importante reconocimiento formal de derechos colectivos especiales en la nueva Constitución Política, así como avances en la jurisprudencia de las Altas Cortes que reafirman y amplían los derechos de los pueblos indígenas[3].
- Crecientes amenazas al territorio y a la integridad étnica derivadas del conflicto armado, el narcotráfico, el orden público alterado, los cultivos de uso ilícito y las estrategias macroeconómicas de extracción de recursos naturales de sus territorios.
- Una crisis humanitaria creciente, tal como lo reflejan los pueblos indígenas en riesgo de extinción y el constante asedio de los actores armados: crecimiento del desplazamiento forzado, el confinamiento y crisis alimentaria de la población indígena en varias regiones del país (ONIC, 2010).
- A pesar de las circunstancias, en los pueblos indígenas se han venido desarrollando estrategias de ejercicio de la autonomía para afrontar el conflicto y los megaproyectos y las políticas de corte asistencialista y de asimilación agenciadas desde el Estado. En el mismo sentido se ha avanzado en procesos de cualificación de los liderazgos para la interlocución, al tiempo que se dispone de procesos organizativos consolidados y dispuestos a la movilización si es necesaria, aunque no en las mismas proporciones en las distintas regiones del país.

[3] La Constitución Política de Colombia de 1991 reconoce y protege la diversidad étnica y cultural (Artículo 7) y por lo tanto define criterios generales del deber ser de las relaciones Estado-pueblos indígenas: respeto y protección de la diversidad étnica y cultural. Como aspectos centrales en la vida de los pueblos indígenas, reconoce: sus territorios como entidades territoriales del Estado y como propiedad colectiva, imprescriptible, inembargable e inalienable; la identidad cultural, la autonomía, la participación y el reconocimiento de sus propias perspectivas de desarrollo y una serie de derechos fundamentales, particulares y específicos que en teoría garantizan la pervivencia de estos pueblos como parte integral del Estado.

Desde el punto de vista de las políticas públicas, las medidas tomadas por el Estado para superar las extremas condiciones de pobreza y de exclusión, así como para mitigar los efectos e impactos del avance de procesos de colonización y de fenómenos como el narcotráfico, la violencia política y la implementación de megaproyectos en los territorios indígenas resultan inferiores a las necesidades y aun en repetidas oportunidades en contra de las expectativas de los pueblos indígenas; esto por no basarse en procesos de concertación y consulta previa.

Asimismo, es evidente que la implementación de programas y proyectos por parte de las instituciones del Estado responde a políticas destinadas a la población general, en el mejor de los casos a la población rural y desde instancias de planificación centralizadas y concentradas en la toma de decisiones, lo cual está en contravía de los criterios de participación y construcción colectiva de los pueblos indígenas y de la atención diferencial que se requiere para asumir la diversidad étnica y cultural de la Nación.

Efecto importante han tenido las sentencias de la Corte Constitucional, ya que han revisado el estado de cosas inconstitucionales en relación con la atención que el Estado debe garantizar a la población vulnerable, como es el caso de la Sentencia T-025 de 2004 y los posteriores Autos 004 y 092 de 2009, entre otros. Desde mediados de la década anterior, estas Sentencias, sumadas a la insistencia de las organizaciones indígenas sobre la necesidad de formular e implementar una política pública integral de los pueblos indígenas, han puesto en la agenda este importante debate entre pueblos y el Gobierno.

Identidad y políticas públicas

La política se realiza aunque de manera autónoma con base en comportamientos que están ligados a costumbres muy profundas de los pueblos. La cultura es política porque genera todos los mecanismos objetivos de cohesión de un pueblo, tanto material como espiritual, reales como imaginarios, míticos como rituales, subjetivos como racionales, proactivos como reactivos.

(Zambrano, 2004, p. 183)

Cotidianamente nos identificamos con lo que somos, la forma como somos, lo que hacemos, el lugar a donde pertenecemos, lo que queremos. La identidad se moldea en función del momento, del lugar, de la pretensión de uso e interlocución. No siempre la identidad es política, pues no siempre se pone en escena

para incidir, oponerse o contribuir con determinadas formas de conducción de uno o varios aspectos de la sociedad. La identidad política es dinámica en tanto resulta de disputas históricas al interior de un grupo social y, en el caso particular de los pueblos indígenas, frente a modelos coloniales con los cuales han debido disputarse el control de los recursos básicos que garantizan la permanencia de una cultura.

De esta manera, para los pueblos indígenas la identidad es política en la medida en que provoca cambios —en ocasiones imperceptibles— tanto en las estructuras institucionales como en las representaciones que la sociedad tiene sobre sí misma y sobre los mismos indígenas. Las luchas de los pueblos han buscado que las prácticas derivadas de la representación de la Nación uniforme que obligaban a todos los colombianos a ser católicos, a hablar en castellano y a blanquearse se transformen a partir de la presencia y disposición de las culturas y de las identidades, logrando consagrar derechos que permiten el respeto a la pluralidad de confesiones, ideologías y tradiciones que conviven en el país (Zambrano, 2004).

En un modelo de organización social como el Estado moderno de herencia occidental son precisamente las identidades las que soportan la lucha en contra de la homogeneización de las sociedades donde quedaron atrapados los pueblos indígenas debido a los embates coloniales sufridos luego de 1492. En otras palabras, una de las bases centrales de la lucha de los pueblos indígenas es su identidad diferenciada del resto de la sociedad donde desarrolla su convivencia; una lucha por la visibilidad de las culturas con sus identidades para ubicarse en un lugar de la historia del país y para revisar las memorias que la sociedad tiene sobre sí misma.

Así las cosas, si la identidad es el resultado de tensiones y disputas históricas, ¿cuál es la "razón práctica" para que existan estas disputas, teniendo en cuenta que a partir de ella se define el rumbo de los pueblos indígenas en relación con un contexto de permanente riesgo para su supervivencia o, cuando menos, para su libre determinación y diferenciación respecto a modelos de vida? Una posible respuesta radica en que la identidad es en realidad una riqueza en sí misma, es decir, contiene valor incluso más allá de lo comercial, no se limita al síntoma, a la expresión o a lo imaginado por ser un elemento vital determinante de posiciones políticas legítimas en un orden cada vez más cercado por el mercado y la competencia individual. Quizá de esa manera lo han entendido quienes utilizan la política de patrimonialización de la cultura como una mera fuente

de recursos y como posibilidad de crear empresas que comercian el ingreso de la diversidad al mercado en una vitrina pintada de exotismo, tendencia que invisibiliza el contenido profundo y político de la diversidad y de la existencia de los pueblos indígenas.

En la política la invisibilidad es un riesgo que amenaza con el exterminio de las culturas que no tienen acceso a la toma de decisiones a favor de su propia existencia, entendiendo que la cultura es aquello que se desarrolla una vez que un grupo tiene asegurada la subsistencia y se define como todo aquello que existe más allá y por encima de la "mera supervivencia". En tal medida, para los pueblos indígenas realizar la distinción entre cultura y supervivencia hoy día carece prácticamente de sentido. La cultura —el idioma, la religión la cosmología, los hábitos de vida diaria, la visión histórica, los conceptos del propio ser, la educación, el conocimiento, la sabiduría, las relaciones con la tierra, el espacio, los lugares, los mares, los cielos, las plantas y los animales, la ética de producción y consumo— todo ello forma parte vital de lo que *está en juego* en la supervivencia.

El hecho de existir para los pueblos indígenas vistos desde su integralidad, con las dificultades y potencialidades está demostrando que:

> [...] las culturas no se destronan como los imperios, ni se conquistan como las capitales, ni se arrasan como los templos y palacios. Las culturas no "caen" simplemente bajo la conquista porque eso es imposible. Una vez conquistada, la cultura entra en un estado de crisis y convulsión: aquello que ha existido y existe, aquello que sigue existiendo pero ya no es en absoluto como era antes. Es una idea elemental, pero al mismo tiempo fácil de olvidar cuando se estudian los dramas de invasión y subversión, de ocupación, esclavización y resistencia (Pratt, 1996, p. 40).

Salvo en los casos de genocidio que han existido en contra de los pueblos indígenas, la conquista no acaba fácilmente con las culturas, sociedades o lenguas del mismo modo que destruye hegemonías políticas. No se puede poner fin a la conciencia, la memoria y la subjetividad por meros actos de fuerza o de voluntad. Tampoco es posible obligar a una persona a olvidar de golpe su idioma o su religión. Así, en una situación de conquista las formaciones sociales y culturales entran en un estado de crisis prolongado, incluso permanente, que no puede ser resuelta ni por el conquistador ni por el conquistado. En cambio, las relaciones entre el conquistado y el conquistador, el invadido y el invasor, el pasado y el pre-

sente, el antes y el después se convierten en el medio que propicia la construcción de la cultura, la lengua, la sociedad y la conciencia. Esa construcción conlleva un proceso continuo de negociación entre grupos radicalmente heterogéneos cuyas trayectorias históricas independientes han dado en confluir, entre sistemas de significado también radicalmente heterogéneos que el encuentro ha puesto en comunicación y todo ello en el marco de unas relaciones de desigualdad radical impuestas por la violencia (Pratt, 1996).

Las relaciones actuales de los pueblos indígenas herederos de cosmovisiones y tradiciones heterogéneas milenarias frente las instituciones de las sociedades y Estados occidentales —herederos también, pero de tradiciones colonialistas y de perspectivas monoculturales— se caracterizan por disputas constantes en los ámbitos social, cultural, económico y político, entre otros, pues los pueblos indígenas son conscientes de que la permanencia de sus culturas depende de las disposiciones y actuaciones que asuman.

Además, frente al presente y futuro de los pueblos indígenas intervienen de forma directa e indirecta una variedad de factores, ya que las definiciones sobre los programas y acciones en las comunidades son afectadas desde una multiplicidad de ámbitos de acción diferenciados: el de la ciudadanía electoral con los partidos y movimientos políticos electorales y la consecuente representación territorial[4], el de la ciudadanía social de las organizaciones y movimientos sociales que buscan una voz en la elaboración de políticas públicas y legislación antes que en la designación de autoridades y el de la ciudadanía supranacional o cosmopolita de quienes saben que la política actual no se detiene ante las fronteras territoriales de los Estados nacionales (Arditi, 2010).

En la actualidad resulta difícil hablar de un "espacio exterior" ajeno al sistema económico mundial. Ya no habrá más "primeros contactos" o "primeros encuentros". En el mundo se está experimentando un proceso acelerado de penetración, ahora que la globalización ejerce presiones sobre el espacio, la ecología o los recursos, con una crueldad y una agresividad cada vez mayores. Muchos pueblos indígenas y sociedades tribales se encuentran hoy en día en una situación más vulnerable que hace veinticinco años (Pratt, 1996).

Las luchas de los pueblos están tan localizadas como generalizadas en los ámbitos institucionales que la globalización ha venido desarrollando. Las dis-

[4] Al respecto pueden revisarse los artículos de Yann Basset y Beatriz Franco-Cuervo y Javier Flórez sobre participación electoral y política.

cusiones que buscan legitimar tradiciones milenarias de los pueblos indígenas suceden tanto en la vereda, la comunidad y el municipio como también en los auditorios de la sede de Naciones Unidas y la OEA; hay demandas relacionadas con linderos y propiedad de tierras tanto en los juzgados de un municipio como en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

En definitiva la identidad se sigue disputando en cada lugar donde se encuentran portadores de tradiciones distintas. En el caso colombiano, luego de cuatro décadas del más importante proceso organizativo indígena iniciado en la década del setenta del siglo anterior siguen existiendo dificultades con el "dueño de la parcela de al lado", con quienes tienen su fincas en la parte de arriba, con los padres de familia de los colegios donde estudian sus hijos, en fin, las disputas siguen siendo tan localizadas, pero al mismo tiempo diversas e institucionalizadas.

Ahora bien, en la actualidad:

> […] el fin por el que luchan los pueblos indígenas, de la misma manera en que lo hicieron en períodos anteriores […] no es la esperanza de mantener una identidad original en un universo inmutable al margen de la historia; lo cual no pasa de ser una fantasía de la cultura occidental que se proyecta todo el tiempo sobre los pueblos indígenas. Por el contrario, existe la consciencia de que la lucha es por la libre-determinación, es decir, por la posibilidad de tener un control significativo de los términos y condiciones en que desean desarrollar relaciones con el Estado, la economía mundial, la revolución de las comunicaciones, el expansionismo de la cristiandad, etc. (Pratt 1996, p. 4).

De esta manera, un frente determinante para disputarse el control de la identidad son las instancias y escenarios de diálogo y concertación institucionalizadas entre los pueblos indígenas y el Estado que además de haber nacido en el fragor de las movilizaciones y luchas indígenas funcionan como representación de una interculturalidad a lo sumo simbólica, pues han sido poco útiles para realizar procesos de adecuación institucional, presupuestal y de poderes fácticos regionales en función de la realización de los derechos de los pueblos indígenas. Precisamente por esa razón la estrategia dista de caminar hacia el abandono de las instancias de interlocución y concertación; por el contrario, cualificarles a partir de exigencias en la implementación de políticas públicas con enfoques diferenciales y participativos, desde y hacia los pueblos indígenas con responsa-

bilidades y recursos específicos así como en marcos normativos que establezcan límites y grados de coordinación con las instituciones de la República.

Existe, pues, el reto de asumir la identidad mucho más allá de las expresiones artísticas o de cualquier otra índole que diferencian a un pueblo de otro o del resto de la sociedad, porque los símbolos, las prácticas, el idioma, la organización social, la vivienda, los rituales y los demás aspectos visibles o palpables son apenas el síntoma y la evidencia de su existencia. Al asumirla como un recurso estratégico en la definición de políticas públicas le reconocemos y asignamos valor y contenido político hacia adentro, postura que surge al tiempo que se asume la definición de políticas públicas con enfoque indígena como un campo de lucha por el poder interpretativo para definir hoy en día las vidas de los pueblos indígenas.

Además de las movilizaciones, comunicados y posicionamientos es determinante que las instancias y escenarios de diálogo político se conviertan en verdaderos lectores de las necesidades de los pueblos indígenas y por lo tanto nacederos de lineamientos iniciales de políticas públicas que deben crecer e implementarse desde y en las comunidades. Esto debido a que las políticas públicas, al tiempo que pueden responder a demandas y anhelos sociales, son también estrategias para legitimar modelos de organización social —digamos regímenes o modelos de Estado— que para el caso de los pueblos indígenas deben partir de la realización de los derechos conquistados al calor de luchas históricas y, en tiempos recientes, en el orden constitucional y en las Naciones Unidas con la Declaración de los Derechos de los pueblos indígenas.

Una política pública no se limita a la expedición de normas ni a la sumatoria de inversiones y acciones institucionales frene a una situación, demanda o derecho particular de la sociedad; se requiere de una operatividad compleja que permita constante seguimiento y ajustes de los propósitos de la política desde la participación colectiva.

Breve mirada al recorrido de los pueblos indígenas

El camino recorrido por los pueblos indígenas para llegar hoy en día al "encuentro" con el Estado se caracteriza por imposiciones, apropiaciones, desconocimientos y reconocimientos; en fin, disputas de una cultura frente a otras, de unos esquemas frente otros, de tradiciones frente a tradiciones que en cada momento han establecido las bases de la autoidentificación de los miembros de las comunidades, sus posturas políticas y sus acciones cotidianas, sociales y organizativas.

En la actualidad, dichas tensiones están relacionadas con la escasez de comprensión institucional respecto a la realidad étnica así como a la condición de preexistencia de los pueblos indígenas a la conformación del Estado. En este contexto es difícil pensar una política pública efectiva y coherente con el principio de respeto a la diversidad cultural sin la participación de los pueblos indígenas en su definición e implementación, pues de otro modo las políticas públicas tienden a la asimilación cultural, al desmembramiento de culturas, al desconocimiento de las autoridades indígenas y por lo tanto están en contra de la misma Constitución nacional en su comprensión de la Nación diversa.

Esta es precisamente la tendencia de los programas y proyectos implementados por el Estado para los pueblos indígenas durante distintos períodos de la historia de la República colombiana. Como causas históricas de esta tendencia se han identificado la estrechez y rigidez de las instituciones del Estado que aún encarnan perspectivas monoculturales.[5] Entre otras consecuencias podemos destacar la poca coordinación interinstitucional a la hora de formular y realizar programas y proyectos con poblaciones indígenas. Así, un programa de atención en salud poco toma en cuenta las necesidades alimentarias y territoriales o un programa educativo escasamente comprende la situación histórica y sociocultural de los pueblos indígenas en su respectiva ubicación geográfica.

Esta segmentación y descoordinación de la acción institucional no se articula con el universo integral de los pueblos indígenas, en donde cada aspecto de la vida colectiva y particular está ligado al resto de dimensiones del pueblo. Otro elemento importante nos remite a la existencia de grupos de interés en las regiones con influencia en las estructuras del poder y por lo tanto sobre las políticas públicas territoriales. Lo anterior impide la realización de la acción institucional, al estar en contravía de los intereses y expectativas de los pueblos indígenas perpetuando sus condiciones desventajosas. En tercer lugar, la falta de unos lineamientos realizables con responsabilidades, recursos y seguimiento efectivo de obligatoria observancia y cumplimiento en las diferentes instituciones del Estado en los planes de desarrollo de los Gobiernos de Colombia.

---

[5] Esto se evidencia en la relación entre autoridades indígenas y autoridades del sistema judicial nacional, en donde estas últimas escasamente comprenden el alcance del reconocimiento de las primeras como competentes para administrar justicia en sus territorios y por ello aplican criterios de justicia desde las normas del Derecho Penal, Administrativo o Civil del resto de la sociedad nacional; así sucede en otro tipo de relaciones interinstitucionales entre los pueblos indígenas y el Estado.

En décadas recientes los planes nacionales de desarrollo han incluido el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural y han establecido apuestas para su atención. Sin embargo, tales apuestas no se articulan con el resto del plan de desarrollo ni contienen las asignaciones presupuestales necesarias para su realización.

En este sentido, a partir de sentencias de la Corte Constitucional se ha logrado revisar las respuestas de las instituciones del Estado en relación con situaciones concretas de poblaciones vulnerables, sobre todo las afectadas directamente por el conflicto armado (desplazamiento forzado, expropiaciones territoriales, etc.) y las dinámicas económicas asociadas con él. En consecuencia se ha venido consolidando el debate sobre la necesidad de implementar políticas públicas con enfoque diferencial que, si bien constituye un aporte importante para el proceso de reconocimiento amplio de la diversidad del país y sobre todo de la atención a la población y sectores vulnerables (aun para los pueblos indígenas), resulta un enfoque limitado que amerita ser analizado y complementado.

Dicotomías del diálogo y la concertación en el proceso de la política pública

Los pueblos indígenas en su interlocución con las instituciones del Estado, en especial del Gobierno nacional, han mantenido el diálogo como la opción legítima y el camino para resolver las inconformidades y la realización de sus derechos. Desde los tiempos de la colonización, la opción del diálogo, la interlocución y la búsqueda del respeto han estado presentes en las relaciones entre las poblaciones preexistentes y las foráneas en los territorios que fueron ocupados por estos últimos.

Sin embargo, el diálogo político no siempre ha conducido a lograr soluciones efectivas frente a las demandas de los pueblos indígenas, entre otras razones porque ha estado mediado por el uso de la fuerza de quienes han ostentado el poder político y económico desde entonces. Ante esta realidad, los pueblos han sido sometidos al silencio y a la asimilación mediante programas que desconocen su condición y han pretendido conducirles hacia una supuesta civilidad superior que es la del resto de los colombianos, cuyo origen es una cultura y cosmovisión distinta. Pese a esto, en medio de las dificultades en distintos momentos de la historia los pueblos han puesto su confianza en los sistemas de justicia del Estado y han recurrido a las acciones jurídicas como estrategia para la reivindicación, rescate y permanencia de sus derechos. Los resultados han sido diversos, pues

en algunas ocasiones han favorecido sus demandas, mientras en otras han constituido un elemento de mayor desconocimiento, injusticia y sometimiento.[6]

Las difíciles condiciones y circunstancias en las cuales se ha desarrollado la vida colectiva e individual de los pueblos indígenas y sus características milenarias han impulsado procesos organizativos de las reclamaciones y de restablecimiento y revitalización de estructuras propias. Ante las grandes encrucijadas y amenazas para la vida, las comunidades indígenas han acudido a las movilizaciones y acciones de hecho para lograr avanzar en sus reclamaciones.[7]

Mediante la combinación de las movilizaciones, las acciones jurídicas y el diálogo político se ha logrado el reconocimiento de derechos, así como el establecimiento de instancias que institucionalizan el diálogo político entre los pueblos indígenas y el Gobierno, tal es el caso de la Mesa Permanente de Concertación creada mediante Decreto 1397 de 1996 y las demás comisiones de trabajo que se desprenden de la misma, como la Comisión de Territorios, de Derechos Humanos, de Educación y de Salud. No obstante, el diálogo entre los pueblos y organizaciones indígenas ha estado marcado por diferencias en la comprensión de los conceptos básicos de la relación. La forma de entender la vida, el espacio y el tiempo presentes tanto en las culturas indígenas como en la cultura occidental institucionalizadas y materializadas de formas distintas es la fuente de las diferencias. Existen conceptos que guían el diálogo político, pero no siempre tienen el mismo significado entre las partes. En otras palabras, mientras los indígenas hablan de una cosa y entienden lo que quieren, el Gobierno habla de lo mismo, en las mismas palabras, pero no está expresando lo mismo ni quiere lo mismo y viceversa.

Legitimidad

El marco anterior permite observar que para los pueblos indígenas la validez de sus representaciones políticas parte de la diversidad de formas de gobierno existentes en cada una de sus formas de organización social y de acuerdo con

6 Al respecto puede leerse en esta publicación el trabajo de Mónica Acosta García, Andrea Coronell Ramírez y Norey Quigua Izquierdo “Los líderes indígenas arhuacos como ‘empresarios políticos’: un análisis desde su participación en los mecanismos de los pueblos indígenas de la ONU”.

7 Sobre la cuestión de las demandas y la movilización indígena en torno a la educación y la respuesta estatal puede leerse en esta misma publicación el trabajo de Ana Catalina Rodríguez y Pedro Rojas Oliveros “Sobre la educación intercultural y otros asuntos complicados: debates, herramientas y perspectivas de la experiencia de la EIDI en Nabusímake”.

su distribución territorial en el país. Hay autoridades que son electas mediante el voto popular regulado en sus comunidades, como también hay casos en los que se hace por designación familiar, de clan, espiritual u otras autoridades. Las organizaciones, asociaciones y otros tipos de representación son portadoras de las demandas de las comunidades y autoridades que representan en cada momento e instancias de relacionamiento. La condición de autoridad tiene que ver con la conducción de los asuntos de los respectivos pueblos en el tiempo y el espacio y por lo tanto ostentan la legitimidad frente a sus comunidades como primeras autoridades gubernamentales y en los demás ámbitos, cuyo alcance no puede ser limitado por otra autoridad distinta a aquella que le proporcionó dicha condición.

Desde la perspectiva del Estado, el sentido de autoridad surge de los resultados y el sometimiento a las reglas de la democracia representativa. En tal caso, son las normas elaboradas por quienes han tenido la delegación por las mayorías mediante mecanismos de elección las que regulan y otorgan legitimidad a las decisiones que tome una autoridad y que afecte la vida colectiva de la sociedad. Aunque una autoridad indígena cuenta con la suficiente legitimidad para decidir sobre los asuntos de su pueblo, constantemente esta legitimidad es limitada y ocultada por las decisiones tomadas por quienes ostentan el poder en la sociedad mayoritaria. Por lo tanto, el diálogo político encuentra en el ejercicio del poder político, su fundamentación y sus alcances una de las principales limitaciones, pues mientras los pueblos le entienden y valoran de una manera, los funcionarios de Gobierno y los políticos comprenden y fundamentan dicho poder de forma diferente.

Autonomía

En consecuencia, el concepto de autonomía encuentra su complejidad al ponerle en el escenario del diálogo político, pues tiene lecturas distintas cuando los pueblos indígenas la interpretan, argumentan y ejercen de un modo y tiene una comprensión distinta desde las instituciones del Estado. Para los pueblos, la autonomía constituye la capacidad que se ha tenido ancestralmente para desarrollarse como cultura y que frente al advenimiento y resultados de la colonización constituye el derecho de permanencia, revitalización y rescate de la capacidad de conducción propia como sociedades complejas. La autonomía es parte de la cosmovisión, las leyes inmutables de la naturaleza y el Derecho Mayor y se materializa en los usos y costumbres en los sistemas de gobierno, culturales, sociales

y económicos. En otras palabras, un pueblo indígena no tiene limitación para decidir sobre todo aquello que le compete según su propia Ley de Origen, excepto por las limitaciones que la propia cosmovisión le ha impuesto desde siempre. La autonomía de los pueblos indígenas es la posibilidad de ejercer control sobre sus asuntos sociales internos en los límites de los derechos humanos y las leyes y no contraríen la función del Estado que, dicho sea de paso, es un Estado portador de tradiciones y concepciones de una cultura distinta a la de los pueblos indígenas.

En tal caso, desde la perspectiva de las instituciones de Gobierno, los límites de la autonomía de los pueblos indígenas están en la Constitución, las leyes y las normas que expiden las autoridades competentes en cada uno de los sectores de la vida administrativa del Estado. Así, por ejemplo, si la autoridad en materia ambiental establece normas y procedimientos, supondría ello que tales reglas son el límite para la autonomía de las comunidades y autoridades indígenas. Lo anterior sucede en los distintos ámbitos en donde se relacionan los pueblos indígenas con el entramado institucional del Estado.

Concertación

A la hora de establecer las bases para el diálogo se parte de la comprensión de la misma comunicación de formas distintas. Entendamos como comunicación la búsqueda de salidas concertadas a las problemáticas de los pueblos indígenas.

Para los pueblos indígenas la fundamentación de la concertación está en la existencia de dichos pueblos en sus territorios desde antes de la conformación del Estado, por lo tanto se basa en su cosmovisión para definir el horizonte de las acciones políticas buscando en todo momento la realización de verdaderos pactos políticos entre sociedades milenarias. Por otro lado, para las instituciones de Gobierno la concertación es la búsqueda de medidas que permitan incluir a los pueblos indígenas en los planes del respectivo Gobierno y en los programas sectoriales que se derivan de dicho plan de desarrollo así como la reglamentación constante en los escenarios e instituciones del Estado de las situaciones y formas de participación de los indígenas en todo aquello que represente el ejercicio de sus derechos aun tratándose de asuntos internos.

Derechos

En los procesos de concertación entre el Establecimiento y las comunidades se suele partir de la comprensión de los derechos también de forma distinta. Por una parte, los pueblos indígenas conciben sus derechos en los mandatos de Ley

de Origen o Derecho Mayor de cada uno de ellos y en algunas ocasiones se hace remisión a la legislación indígena producto de las luchas que en todo caso parten del respeto a las particularidades de cada pueblo. La comprensión de los derechos en los pueblos indígenas apunta a la protección de las culturas como conductoras y sustentos de posturas políticas basadas en la cohesión y colectividad, que buscan el fortalecimiento de su condición de sujetos colectivos. Desde esta perspectiva adquiere sentido cada una de las demandas y propuestas que los pueblos indígenas consideran válidas, pues se sustentan en sus derechos y buscan realizarlos de manera permanente. En cambio, para las instituciones del Estado el diálogo, las acciones y las políticas deben sustentarse en la legalidad que normalmente parte de las leyes nacionales y los derechos humanos como su sustento de validez. Lo anterior es una profunda dificultad debido a que, al basarse en los derechos individuales, el fundamento de las normas nacionales tiende a perseguir el desarrollo de los potenciales y las competencias de sus individuos. En este caso, las normas constituyen los mínimos permitidos en la competencia entre personas.

En tal sentido, muchas de las conductas y medidas en un pueblo pueden ser consideradas ilegales desde las instituciones del Estado, pero comprenden legalidad desde otra perspectiva. A su vez, acciones de las instituciones o particulares que afectan o involucran a los pueblos pueden ser consideradas por los indígenas como ilegales, ilegítimas e incomprensibles. En cuanto a la concertación de políticas, este debate está presente en todo momento y constituye una de las dificultades que se debe resaltar.

Territorio

Una de las diferencias que existe en el diálogo entre pueblos indígenas y Estado es la comprensión del territorio. Para los pueblos indígenas el concepto de territorio no es uniforme y por lo tanto las relaciones sociales y su vínculo con el territorio no se desarrollan en el mismo sentido para los diferentes pueblos y comunidades. Sin embargo, para la mayoría de ellos la relación entre el territorio y la vida de los seres espirituales y materiales es sumamente estrecha, por no decir que inseparable. El territorio es la madre (naturaleza) origen y receptora de la vida y, al mismo tiempo, un espacio de recreación y protección de lo propio.

Como se ha expuesto en la comprensión del origen del derecho para los pueblos indígenas, la cosmovisión y la historia desempeñan un papel determinante, de suerte que allí radica, por ejemplo, el concepto de relación y pertenencia al territorio: una comunidad pertenece a un territorio porque así lo ha establecido

su Ley de Origen o porque esta se ha venido adaptando a las circunstancias que ha debido afrontar dicho pueblo. Allí radica la idea de la pertenencia ancestral al territorio.

Para los indígenas el territorio no se entiende como una propiedad con límites fijos, sino que constituye su ámbito de influencia como sociedad, los recursos para la producción de bienes para el sustento material y la sobrevivencia física; es un espacio de reproducción de filosofías, fuerzas espirituales y vitales en todo sentido tanto para los seres humanos como para el resto de la vida material y espiritual.

Es comprensible, entonces, que para muchos pueblos indígenas hasta hace muy poco haya sido de poca prioridad demostrar la propiedad sobre su territorio mediante documentos escritos o certificaciones expedidas por alguna autoridad del Estado, pues para los indígenas el hecho de pertenecer a un territorio se valida con la existencia del respectivo pueblo.

No obstante, por las relaciones interculturales y la carga de poder político y económico sobre las cuales se ha sustentado durante siglos, la concepción del territorio durante la Colonia, en las instituciones de la República y del Estado Nación se funda en la riqueza material o recursos de propiedad privada o estatal. En tal caso, dicho Estado tiene la facultad de distribuirlo según el interés del respectivo gobernante. Desde esta perspectiva tiene mayor peso a la figura jurídica del resguardo, pues es la que mejor encaja con la lógica de parcelación y delimitación de propiedades privadas con la cual funciona la sociedad occidental, es decir, se trata de una perspectiva donde los límites materiales son fijos y la función de la propiedad se limita al uso de producción de riqueza económica.

Identidad

Otro de los pilares sobre los cuales se sustenta el diálogo político es la identidad, entendida de forma diferente por los pueblos indígenas y por las instituciones del Estado. Para los primeros la identidad es el reflejo de la naturaleza, la esencia y el origen de su propia sociedad y por lo tanto comprende todos los elementos que son fuentes de cohesión: las creencias, dietas alimenticias, rituales, fiestas, sistemas de gobierno, relaciones con el territorio, sistemas productivos, sistemas médicos, sistemas de parentesco, viviendas, vestuario, formas de gobierno y normas de convivencia, entre otros aspectos. Esta concepción de la identidad hace de un pueblo indígena una sociedad compleja con sus propios desafíos, dificultades, recursos y dispositivos de solución proporcionales a sus dinámicas

sociales, es decir, la identidad es todo aquello que hace de un pueblo una unidad compleja y distinta del resto de la sociedad y otras comunidades, que se encuentra inscrita tanto en el colectivo como en cada persona, situación o proceso del respectivo pueblo. Desde esta dimensión, la identidad comprende un proyecto de sociedad para sí misma basado en sus propias características y un proyecto de sociedad para los demás basada en relaciones de equilibrio y respeto en distintos ámbitos y dimensiones colectivas, individuales, materiales, espirituales, políticas, sociales y económicas.

Sin embargo, para la sociedad occidental y desde las instituciones de Gobierno, las medidas tomadas frente a la realidad, las necesidades y las demandas de los pueblos indígenas reflejan una comprensión de la identidad que enfatiza en aspectos considerados como folklóricos, exóticos y extraños, que a lo mucho adquieren una dimensión artística.

Acercamiento al concepto de políticas públicas desde la visión indígena

Hablar de políticas públicas desde la perspectiva de los pueblos indígenas resulta poco convencional, pero cada vez más importante debido a los importantes logros que la lucha y resistencia de los pueblos ha generado durante las últimas décadas. No es lo mismo hablar de políticas públicas en general que desde la perspectiva indígena. Esta precisión es determinante porque define el horizonte de reflexión, las formas de (re)producción del conocimiento y la aplicabilidad de las políticas públicas. La reflexión sobre el tema debe partir entonces del reconocimiento del pasado, el presente y la aspiración de futuro de los pueblos. Aquí surgen preguntas fundamentales como: ¿De dónde venimos? ¿Quiénes somos? ¿Qué queremos? No se trata solo de observar los procesos históricos, sino sobre todo la comprensión del orden del mundo que tiene cada pueblo, es decir, su cosmovisión. Así, por ejemplo, para el pueblo arhuaco:

> El origen, como cuentan los mamos, antes de la luz y la madre tierra, los arhuacos existíamos en pensamiento. Cuando se creó el sol, se visualizó el espíritu en cuerpo, se creó la humanidad en el planeta y así los arhuacos nos denominamos hermanos mayores porque fuimos creados antes de la luz. Aquellos que fueron creados después de la luz, los blancos, por haberse procreado después de la luz son los hermanos menores. Nosotros, como

> vivíamos en la oscuridad, no somos tan blancos (Comunicación personal con estudiante EIDI, octubre 10 de 2011).

Como podemos observar en la cita anterior, las sociedades tienen su propia Ley de Origen o cosmovisión que integra conocimientos, ideas, creencias y prácticas configuradas particularmente transmitidos de generación en generación. Estos constituyen la fuente esencial y el sustento legítimo de validez de sus formas de gobierno, prácticas de salud, de educación, sistemas económicos y demás aspectos necesarios para la vida de todo pueblo. Al ser puesta en perspectiva, la cosmovisión de cada pueblo se constituye en un desafío histórico. Las relaciones interculturales permiten comprender los procesos de adaptación, transformación y recreación de los usos y costumbres presentes. De allí que los procesos de colonización, resistencia y adaptación de los pueblos indígenas en el largo recorrido hasta llegar a la incursión en la vida política de los Estados sea una fuente determinante para comprender sus posturas y anhelos.

En un inicio los pueblos indígenas fueron considerados menores de edad, inviables, reducidos a resguardos y salvajes. Luego fueron "merecedores" de programas de adaptación y asimilación a la "vida civilizada". Luego llegan hasta los procesos de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de la Nación. Como es posible observar, ha sido un largo camino que aún requiere muchos esfuerzos, pues sigue lleno de los obstáculos relacionados con los procesos de segregación y desequilibrios sociales, económicos y políticos. Pese a ellos, es importante resaltar los pueblos indígenas han alcanzado importantes logros. Cuentan hoy con la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU que, aunque sea de manera formal e incipiente, ya ha aceptado y establecido que:

> […] todas las doctrinas, políticas y prácticas basadas en la superioridad de determinados pueblos o personas o que la propugnan aduciendo razones de origen nacional o diferencias raciales, religiosas, étnicas o culturales son racistas, científicamente falsas, jurídicamente inválidas, moralmente condenables y socialmente injustas (ONU, 2007, p. 2).

Las aspiraciones sobre el futuro de los pueblos indígenas no solo tienen que ver con la supervivencia y defensa de sus tradiciones particulares, sino que existe un importante reconocimiento de su papel en la defensa de la vida de toda la humanidad. De acuerdo con esto, los aspectos expuestos son, en nuestro concepto,

determinantes para dialogar sobre la participación de los pueblos indígenas en la definición e implementación de políticas públicas. Así, la discusión no debe darse desde formulaciones teóricas que parten de la comprensión del Estado y su rol en la sociedad y los regímenes y sistemas de Gobierno.

En el debate sobre políticas públicas desde la perspectiva de los pueblos indígenas es importante tener presente las condiciones que hacen de tales pueblos sujetos y actores políticos distintos al resto de la sociedad nacional. Estas condiciones específicas constituyen la fuente de su legitimidad y de sus derechos. A continuación expondremos algunas de estas condiciones.

En primer lugar, la condición de preexistencia remite al hecho de que los pueblos han estado presentes en sus respetivos territorios (considerados actualmente ya sea como parcialidades, reservas, resguardos, asentamientos o territorios ancestrales) desde antes de la llegada de la colonización europea y por lo tanto antes de la conformación de los Estados nacionales. Es importante resaltar este aspecto, puesto que en las normas que rigen a la mayoría de los Estados occidentales se ha reconocido de forma integral la existencia de dichos pueblos. La preexistencia de los pueblos indígenas en sus territorios exige del Estado un relacionamiento específico, por ejemplo, en términos de política pública educativa. Puesto que no se les ha hecho concesión material en lo territorial, no están obligados a subordinarse administrativamente a los procedimientos estándares de las instituciones públicas. Por el contrario, es deber de estas instituciones establecer grados de coordinación y adecuación a la realidad de los pueblos indígenas. De no ser así, no estaríamos en un Estado que reconoce la diversidad sino que subordina a los pueblos indígenas.

La condición de preexistencia también permite identificar condiciones diversas entre los mismos pueblos indígenas. Es importante tener en cuenta que algunos de ellos fueron atropellados desde los tiempos de la colonización. Algunos pueblos lo permitieron, por sus características o por sus condiciones geográficas, o fueron obligados, por lo que tomaron la opción de relegarse a regiones apartadas del acecho de los españoles. Otros pueblos no fueron perseguidos debido a las grandes distancias o a que sus tierras fueron consideradas improductivas y por lo tanto carentes de valor a los ojos de los colonizadores. En aquellos casos en los que la colonización no logró penetrar, los indígenas mantuvieron el control de sus tierras sin que estas estuvieran en ningún momento bajo el dominio de la Corona Española.

Parece trascendental tener presente estos antecedentes, ya que permiten entender varios aspectos de la relación de los pueblos indígenas con el Estado. En primer lugar, porque es lógico que la existencia de las repúblicas tenga como precedente la existencia de un relacionamiento en contextos coloniales bajo el dominio de la Corona Española. En otras palabras, es necesario pensar la independencia y posterior formación de las repúblicas a partir de las experiencias de las gentes y tierras que estaban bajo el dominio de la Corona Española, pues aquellas tierras que nunca fueron del dominio de la Corona, por lógica, no pudieron haber pasado a dominio de los nuevos Gobiernos.

De otro lado, la diversidad de las cosmovisiones parte de la validez de cada cultura y de cómo ha construido para sí misma los elementos que componen su existencia como sociedad: sus sistemas de gobierno, idioma, control y uso del territorio, expresiones artísticas, sistemas de parentesco, etc. Los anteriores principios han estructurado como orden lógico y válido cada cosmovisión en cada pueblo, constituyendo un elemento vital a la hora de pensar las acciones que se implementan desde el Estado y les afectan directa o indirectamente. En este sentido, dichas cosmovisiones han sido reconocidas integralmente en la Constitución Política de Colombia de 1991 (Artículo 7, entre otros). Con tal reconocimiento se entiende y valida que cada pueblo se ha organizado de acuerdo con su propia cosmovisión y ha establecido internamente una serie de derechos, códigos y costumbres que le son propios y legítimos por el simple hecho de existir. Independientemente de que un pueblo sea consciente de que le han reconocido como tal, sus derechos, costumbres, instituciones y territorios son legítimamente suyos. El reconocimiento normativo en las Constituciones Políticas y normas promulgadas por instituciones internacionales resulta de mucha importancia, ya que la relación histórica había sido de desconocimiento.

En tercer lugar, la integralidad de la visión que cada pueblo tiene sobre su propia realidad presente, pasada y futura es muy importante, ya que cada elemento está directamente relacionado con el resto de sus condiciones, sus situaciones y su relación con el resto de la sociedad. Si bien en los pueblos indígenas existen roles claramente diferenciados con responsabilidades expresas para sus respectivos actores (médicos tradicionales, cazadores o recolectores, autoridades políticas, niños, mujeres, espíritus, ríos, plantas y árboles), tal división de responsabilidades cumplen la función de contribuir a la permanencia o revitalización del respectivo pueblo.

En cuarto lugar, es importante tener presente la historia, pues constituye un elemento que diferencia a los pueblos en cuanto a su grado de relación y apropiación de normas, conductas e instituciones a partir de los procesos interculturales que han vivido. Existen pueblos y comunidades que han adoptado como propias las instituciones como el Cabildo, que desde los procesos coloniales les fueron impuestos como mecanismo de control y regulación de sus asuntos internos por quienes oficiaron como "señores", "encomenderos" o "protectores" de indios delegados por la Corona Española. Otras instituciones de orden cultural, simbólico, festivo, ritual y político han sido apropiadas, ya sea en las relaciones con la cultura occidental o con otros pueblos.

Aspectos generales del enfoque indígena de política pública

Un enfoque de política pública de los pueblos indígenas no debe limitarse a una perspectiva exclusivamente humanista o de personalización de los derechos, sino que debe partir de la integralidad de la vida. En muchos pueblos indígenas los derechos y deberes están asignados tanto a los seres humanos como a los demás seres de la naturaleza: animales, espíritus y territorio.

Una aproximación al debate acerca de una política pública indígena debe remitir a la comprensión del Estado contemporáneo como un proceso de institucionalización de luchas, conflictos y sus salidas, bien sea por medios legales o procesos políticos moralmente aceptados o no. Este proceso debe reflejar las tensiones entre una tradición de imposiciones coloniales por un lado y la resistencia y búsqueda de transformaciones y superaciones de estas por el otro. El Estado es, en definitiva, un fenómeno y proceso histórico que se configura a partir de luchas entre los grupos que componen una sociedad en múltiples momentos de su historia y en las cuales unos imponen criterios sobre los otros mediante la fuerza, la persuasión o la negociación.

Este fenómeno histórico se materializa en diferentes instituciones y campos: económico, territorial, político, jurídico y religioso. Todo lo anterior constituye el conjunto de normas que regulan una sociedad y que en cada escenario son aplicadas por personas con algún adiestramiento para hacerlo. En este escenario dinámico la política se entiende como la búsqueda constante de concreción de los anhelos sociales y de las colectividades (Lechner, 1995). Se trata de toda acción que tiene como propósito la realización de aspiraciones legítimas desde el punto de vista histórico, cultural y jurídico o la combinación estratégica de estos aspectos. Por ejemplo, la consignación de un derecho en el marco jurídico es en

sí mismo un anhelo social que motiva acciones políticas. En este mismo sentido, se entiende que las colectividades se conforman por personas distintas entre sí y, en mayor medida, culturalmente diversas de modo tal que la concreción de una acción política está precedida de luchas por su definición.

La participación indígena como fenómeno transformador en la Constitución de 1991 representa un acontecimiento histórico que se antecede por acontecimientos políticos y que se concreta en un hecho jurídico de aceptación formal universal. Sin embargo, la Constitución como símbolo universal está sujeta a interpretaciones desde las perspectivas que constituyen la realidad de la sociedad colombiana. Es por eso que, por muy avanzada que sea en términos de reconocimiento de derechos, para algunos grupos sociales hasta ese momento desconocidos en el plano jurídico y aún más en el de las políticas, su concreción todavía es una expectativa. La realización de la Constitución de 1991 sigue siendo el anhelo de quienes fueron reconocidos y la interpretan como posibilidad y herramienta legítima de reivindicación por medio de sus acciones políticas. Pero también constituye una herramienta útil para concretar los intereses de quienes mantienen condiciones de poder ventajosas y que la entienden como un acto jurídico en evolución de acuerdo con las interpretaciones temporales que se ajusten a sus intereses. En este contexto, la política pública se convierte en un canal de posibilidad para la concreción de la transformación del Estado.

Es evidente que la atención a la población indígena en los diferentes sectores sociales carece de una formulación explícita, integral y coherente de su enfoque respecto a la cosmovisión de los pueblos indígenas y ante todo de la importancia de promover una mayor diferenciación en el marco del Estado. En consecuencia, la política parece estar basada en la sumatoria de acciones parciales de cada institución del orden nacional, departamental o municipal sin que exista un hilo conductor o un marco de referencia construido de forma concertada en los diferentes escenarios de Gobierno. Tales acciones se definen como: a) Políticas sectoriales específicas para grupos étnicos b) Políticas sectoriales para grupos étnicos. c) Programas de atención diferenciada.

La consecuencia normal de esta situación es una baja coordinación interinstitucional para la atención de la población indígena. Hay que mencionar también que los pueblos han definido en sus espacios, priorizaciones que al ser atendidas pueden otorgar mayores garantías de realización de sus derechos. No obstante, los planes institucionales toman muy poco en cuenta y son poco claros frente a estos criterios de priorización y sus grados de afectación.

Una política pública indígena requiere que sean tenidos en cuenta por lo menos los siguientes aspectos en términos de garantías:

Diversidad: respeto a la diferencia (aun en la diferencia cultural) y garantía del conjunto de derechos colectivos e individuales de los grupos étnicos por medio de acciones afirmativas o programas especiales dirigidos a fortalecer la autonomía, el control territorial y la jurisdicción especial de las autoridades étnicas nacionales y locales. La diversidad entre los pueblos indígenas remite a sus condiciones particulares entre comunidades de un mismo grupo. Del marco de estas condiciones se derivan aspectos como:

- La historia: no todos los pueblos han tenido el de contacto con los procesos coloniales, ni siquiera en las comunidades de un mismo pueblo que comparten un mismo territorio.
- Lo lingüístico: la comprensión del mundo surge desde la lengua, de igual forma las salidas a los problemas estructurales de cada pueblo.
- Realidad regional: existen distintos tipos de relaciones sociales y políticas con las estructuras del poder regional y local que determinan distintas formas de gestión de los conflictos sociales y del tipo de política requerida.
- Realidad geográfica: La comunicación e intercambio entre comunidades y entre estas y las instituciones oficiales así como las dinámicas organizativas constituyen una gran diversidad de respuestas según las condiciones geográficas de los territorios de los pueblos indígenas.
- Realidad poblacional o demográfica: es muy distinto pensar una política pública para un pueblo que se encuentra en un proceso de recuperación o crecimiento demográfico que pensarla para un pueblo en vía de extinción o de población reducida. También existe una gran diferencia respecto a los grados de concentración o dispersión de la población.
- Procesos organizativos y esquemas de autoridad: los procesos de toma de decisiones en el marco de la autonomía de cada pueblo son muy diversos. Cada uno constituye estos espacios según su concepción del tiempo, instancias e instituciones. Existen diferencias en las comunidades de un mismo pueblo.

Concertación: garantizar el derecho a la participación y a la consulta previa de las comunidades y autoridades de los grupos étnicos en la construcción de la

solución y de políticas públicas de prevención de situaciones de riesgo y protección de sus derechos materiales como espirituales. Garantizar la atención de las condiciones desventajosas específicas de la población no indígena por medio de una gestión coordinada entre el ámbito nacional y local, el Estado, las autoridades étnicas, las organizaciones no gubernamentales y la cooperación internacional.

Integralidad: implica a su vez a) Complementariedad de derechos ancestrales o derecho mayor de cada pueblo. Estos han sido incorporados al marco normativo mediante el reconocimiento constitucional de su existencia, del reconocimiento de civiles y políticos, económicos, sociales y culturales y derechos colectivos de los grupos étnicos. b) Continuidad y correspondencia entre los diferentes aspectos críticos que se presentan en las comunidades de los pueblos indígenas. c) Respuestas conjuntas de las instituciones y mecanismos de protección. d) Visibilización de necesidades de los pueblos y grupos poblacionales más vulnerables.

Durabilidad: generación de soluciones duraderas en función de la progresividad de los derechos colectivos de los grupos étnicos.

Adaptabilidad: necesidad de transformar las políticas a los contextos socioculturales específicos desde una perspectiva de realización de derechos y enfoque diferencial.

A partir de los aspectos expuestos como ejes fundamentales para la producción de una política es necesario reconocer que todos los pueblos indígenas —fundamentados en su derecho a existir como tales, en la integralidad de sus derechos colectivos e individuales y con la intrínseca necesidad de evitar el etnocidio de sus culturas— tienen derecho a que se formulen políticas públicas cuyo fin sea la protección y conservación de la integralidad de sus derechos colectivos a la autonomía, pertenencia a un territorio e integridad cultural.[8]

Grados de acuerdo necesarios para la formulación de una política pública para pueblos indígenas

Pensamos que para que surjan las condiciones de formulación de una política pública para los pueblos indígenas es necesario reflexionar acerca de distintos conceptos:

[8] Convenio 169, Artículo 4.1; Constitución Política, Artículos 1, 2, 7, 8, 11, 12, 58, 63 y 329; Corte Constitucional Sentencia SU-510 de 1998.

El primero de ellos es el de “acuerdo político”. En Colombia el acuerdo político que sustenta una política de Estado para los pueblos indígenas es la firma de la Carta Política de 1991, en la cual se reconoce al Estado como diverso en sus diferentes componentes. La Mesa Permanente de Concertación fue creada por el Decreto 1397 de 1997 para el acercamiento entre los pueblos indígenas y los Gobiernos. Sin embargo, desde 2005 los delegados indígenas han venido sustentando la necesidad de una formulación participativa y concertada de una política pública integral de los pueblos indígenas. Dicho acuerdo se enmarca dentro de las funciones esenciales del Estado como responsable y garante de la realización de los derechos de los ciudadanos en función de sus particularidades culturales, históricas, regionales y lingüísticas.

Uno de los puntos más complicados en este proceso es el relacionado con los “acuerdos técnicos”. Para la realización de las actividades de diagnóstico, recolección de información, sistematización, construcción de propuestas, concertación de las mismas y su concreción en acciones sostenibles es necesario tener acuerdos mínimos respecto a los contenidos metodológicos, de enfoque y alcance que permitan evaluar los resultados y ajustes en función del marco programático y del mismo acuerdo político.

Cuando se habla de acuerdo técnico no solo se hace referencia al proceso de identificación, formulación y concertación de una política pública de los pueblos indígenas, sino que este aspecto debe ser desagregado en los diferentes momentos que componen una política desde la identificación de la necesidad hasta la realización del derecho reclamado, así como en el proceso posterior de seguimiento a la sostenibilidad de las acciones realizadas. En todos los momentos se debe recurrir al acuerdo técnico entre los diferentes agentes de la política, manteniendo como eje central la perspectiva de los pueblos indígenas, quienes son los titulares de los derechos que se persiguen.

Un tercer tipo de acuerdo nos remite a la forma en que deben las apuestas del orden político como técnico-metodológico: los “acuerdos operativos”, los cuales materializan las normas sobre concertación y búsqueda conjunta de soluciones y viabilizan escenarios complejos y difíciles de lograr de otro modo. Para la realización de actividades conjuntas se parte de la identificación de roles y responsabilidades y en el mismo sentido se debe tener presente que si bien las organizaciones de los pueblos indígenas son las más interesadas en conducir el proceso de manera ágil, transparente y participativa, esta tarea es una responsabilidad de las instituciones del Estado. En todo caso, lo anterior solo es viable

con la participación de las organizaciones indígenas. En otras palabras, existen cuando menos tres tipos de recursos que deben ponerse en juego para el logro de actividades productivas en función del acuerdo político y técnico.

En primer lugar, se requieren recursos económicos, que son responsabilidad de las instituciones de Gobierno. Por otro lado, se necesita recursos de orden humano y técnico-científico que aunque requieren deliberación, deben incorporar la sabiduría de los pueblos indígenas. Un tercer grupo de recursos tiene que ver con las capacidades de movilización y legitimación de los procesos que se logran de forma compartida y con la participación de las organizaciones y autoridades indígenas en los diferentes ámbitos. Cuando se habla de acuerdo operativo se parte del supuesto de que este trasciende el proceso de identificación, formulación y concertación de una política pública indígena y su concreción en políticas ciertas y además debe ser respetado en todos los momentos de la política pública.

Momentos de elaboración de una política pública

Desde la perspectiva de la política pública que asumimos en el presente texto se han identificado varios tipos de agentes que contribuyen al proceso. Estos aportes pueden ser mediante acciones u omisiones que afectan la realidad de los pueblos indígenas.

Existen agentes obligados, como las instituciones del Estado, las cuales tienen la misión de la realización de los derechos indígenas de forma diferencial, especial y en perspectiva colectiva, histórica y cultural. En segundo lugar, los pueblos indígenas constituyen los sujetos cuyos derechos deben ser garantizados como agentes afectados. En tercer lugar, existen agentes interesados como las agencias del Sistema de Naciones Unidas, las agencias de cooperación, las organizaciones de la sociedad civil y el cuerpo diplomático que en ocasiones aporta en procesos específicos.

Los pueblos indígenas hemos considerado el proceso en diferentes frentes dentro de los que pueden identificarse los siguientes momentos, en algunos de los cuales se ha avanzado y en otros se requieren avances a corto plazo:

Como hemos mencionado, el acuerdo para adelantar un proceso de construcción conjunta de una política pública de los pueblos indígenas se ha definido en el marco de la Mesa Permanente de Concertación. Este espacio busca la generación de acuerdos entre los pueblos indígenas y las entidades estatales y gubernamentales.

En relación con los distintos actores de la sociedad civil y del sistema internacional se busca dar a conocer el proceso en el corto plazo, cuando menos al cuerpo diplomático acreditado en Colombia, pues es indiscutible que este tipo de instituciones tienen incidencia en la política nacional por medio de la cooperación o mediante recomendaciones al Gobierno nacional.

Dado que en la realidad de los pueblos indígenas confluyen diversos esfuerzos y perspectivas institucionales es necesario adelantar un proceso de diálogo con varias agencias del Sistema de Naciones Unidas que de igual forma son agentes importantes, pues desde sus respectivos mandatos aportan en alguna dirección en términos de política pública para el país.

Instancias de concertación

Mesa Nacional Permanente de Concertación de los pueblos indígenas, creada por el Decreto 1397 de 1996.

Componentes de política pública

Desde la perspectiva particular aquí asumida, una política pública debe contemplar de forma integral cuando menos los siguientes componentes, cada uno de los cuales aportará de forma determinante a la concreción de las acciones surgidas desde los pueblos indígenas. Algunos de los componentes son de referencia, es decir, ya se han establecido y otros son para el desarrollo o adecuación en el proceso.

Marco institucional

Las políticas se realizan siempre que tengan un soporte institucional que permita la operatividad de los mandatos que se establecen en el orden programático y normativo. Al mismo tiempo, en el marco institucional se vislumbran las necesidades requeridas para el cumplimiento de la misión y funciones del Estado.

Para el caso de los pueblos indígenas, en cuanto hablamos de política pública con enfoque diferencial es preciso tener presente que el Estado tiene la obligación de respetar y asumir la diversidad cultural y étnica de la Nación; en este sentido deberá existir un marco institucional cuya tarea sea el cumplimiento y realización de los derechos de los pueblos.

Es evidente que la institucionalidad actual no responde al propósito de realización de los derechos de los pueblos indígenas, por lo cual una política pública indígena deberá incorporar aspectos de adecuación y fortalecimiento

institucional tanto desde el punto de vista de la atención en las instituciones del Gobierno en sus diferentes órdenes como desde las instituciones propias que se han desarrollado y se mantienen en los territorios de los pueblos indígenas.

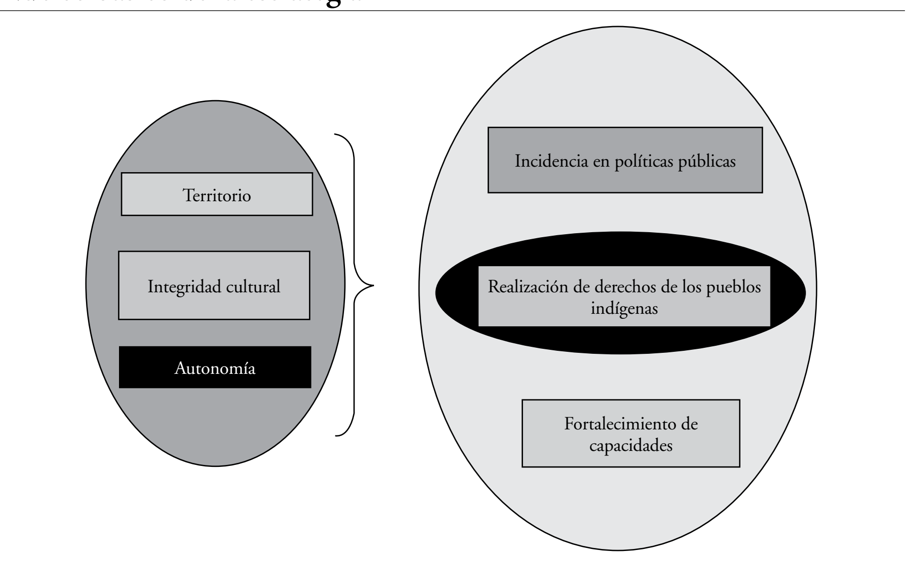
Marco presupuestal

Para la realización de acciones derivadas de la concertación de la política y que contribuyan a los resultados esperados en cada uno de los lineamientos se requiere de un marco presupuestal amplio y coherente con las necesidades reales de los pueblos indígenas. La política pública requiere una apuesta que incluye no solo el momento de la definición, sino sobre todo el de la implementación.

Marco normativo

Con este componente se quiere expresar la necesidad de adecuar el marco normativo que permita la realización de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas. En ese orden, la política no debe entenderse como propuesta subordinada a la normatividad existente. El marco normativo en lo territorial y particular de cada pueblo para la realización de la política debe ser el derecho mayor de cada pueblo, pero también el marco de referencia de los derechos de los pueblos indígenas en el ámbito internacional y los derechos reconocidos en la Constitución, así como la jurisprudencia favorable de las Altas Cortes de Colombia.

Núcleo básico de la estrategia



Lineamientos estratégicos

En las problemáticas de los pueblos indígenas se han podido establecer cuando menos cinco lineamientos estratégicos, sin perder de vista el carácter integral de los pueblos indígenas. Tales lineamientos son una propuesta para el análisis, sujeta a la reflexión y observaciones de las autoridades de los pueblos indígenas.

Tabla 1. Propuesta de lineamientos estratégicos de política pública de los pueblos indígenas de Colombia[9]

Lineamiento estratégico	Líneas de acción
1. Protección integral de los territorios de los pueblos indígenas	Respecto al derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas y la toma de decisiones informadas: se debe concertar con el Estado un protocolo de obligatorio cumplimiento para agentes públicos y privados.
	Con fundamento en las Metas del Milenio se debe avanzar en la construcción de un plan de protección jurídica de los derechos territoriales de los pueblos indígenas.
2. Políticas públicas con enfoque diferencial	Se debe concertar e implementar un sistema de carácter especial de educación indígena ajustado a los derechos constitucionales.
	Avanzar en el proceso de aplicación de políticas concertadas de salud y vivienda, entre otras.
	Atender de forma diferencial y prioritaria a comunidades en riesgo y en situación de desplazamiento forzado.
	Aplicar políticas de atención diferencial a grupos especialmente vulnerados (mujeres, niños y niñas, personas discapacitadas, adultos mayores).
3. Derechos de los pueblos indígenas y crisis humanitaria	Se debe reconocer la fuerza vinculante de la Declaración universal sobre los derechos de los pueblos indígenas de la ONU.
	Aplicar las recomendaciones realizadas por el relator especial sobre los derechos de los pueblos indígenas.
	Aplicar políticas que garanticen los derechos a la verdad, la justicia y la reparación integral y colectiva de los pueblos indígenas afectados en el marco del conflicto armado interno y otras violencias.
	Construir e implementar planes especiales y urgentes para los pueblos indígenas en peligro de extinción.
	Concertar (Estado, entidades intergubernamentales y organizaciones indígenas) y aplicar rutas de prevención, protección y atención integral con comunidades en riesgo y en situación de vulneración de sus derechos.

[9] Esta matriz es producto del trabajo realizado por el equipo conformado por las organizaciones indígenas y la Dirección de Asuntos Indígenas, Minorías y Rom del Ministerio del Interior para la identificación de lineamientos de política pública indígena durante el año 2007.

Lineamiento estratégico	Líneas de acción
4. Autonomía, gobierno propio.	Los funcionarios(as) estatales y gubernamentales deben reconocer y respetar los mecanismos, instancias y decisiones de la jurisdicción indígena y gobierno propio.
	Consolidación de planes de vida de pueblos indígenas.
	Construir un régimen especial de administración de recursos de los pueblos indígenas, designados por el sistema general de participación, de acuerdo con sus necesidades culturales.
5. Desarrollo económico para la pervivencia e integridad cultural	Desarrollar planes de desarrollo material con identidad para los pueblos indígenas (acceso a créditos, producción y al trabajo, entre otros).
	El Estado colombiano y las organizaciones de los pueblos indígenas deben concertar y aplicar un plan de protección de la identidad cultural y saber ancestral indígena en Colombia.

Fuente: elaboración propia

Conclusiones

Al iniciar la segunda década del siglo xxi, a veinte años de expedir la Constitución Política de 1991 y a más de cuatro décadas de incrementarse las demandas de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos, el restablecimiento de los territorios y estructuras de gobierno propias, la respuesta estatal ha sido la expedición de normas en ocasiones favorables al acceso de los indígenas a la política, a los recursos económicos y a la atención a sus problemáticas sociales y en otras oportunidades con normas que poco han favorecido la defensa y acceso al territorio y demás requerimientos para la vida digna de la población indígena.

El Estado también ha puesto en marcha programas de reconocida importancia para el acceso de los indígenas a derechos fundamentales. Por ejemplo, mucho se ha dicho y escrito sobre la etnoeducación, pues permitió formar y vincular docentes al servicio de las comunidades, posibilitó cobertura en educación básica en lugares que no disfrutaban de dichas oportunidades y ha sido un logro de la lucha indígena que amerita potenciar y cualificar hacia la realización de los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

No obstante, en muchas ocasiones los destacables propósitos se han diluido hasta representar perspectivas institucionales que analizan los contenidos de la sociedad occidental y del Estado Nación y desconocen el horizonte de revitalización cultural y política por la cual han luchado los pueblos indígenas.

Con el reciente pero nutrido debate sobre el requerimiento de una política pública integral y coherente con los derechos, la diversidad, las necesidades y

las prioridades de los pueblos indígenas se ha evidenciado la necesidad de redefinir en el campo institucional, normativo, presupuestal y de procedimiento la actuación de las instituciones públicas hacia los pueblos indígenas y aun de las propias instancias y organizaciones de los pueblos indígenas frente al Estado y al resto de la sociedad nacional.

Se debe avanzar hacia una política pública que articule instancias, instituciones y procesos como garantía para la revitalización y permanencia de los pueblos en medio de un contexto cada vez más hostil.

A manera de análisis en algunos apartes, de sistematización en otros y de argumentación en otros, en el presente texto hemos desarrollado un acercamiento crítico —en el sentido constructivo del término— al proceso organizativo de los pueblos indígenas. Como se ha hecho evidente no se trata de llegar a conclusiones ni a proponer esquemas o salidas a las dificultades que desde la perspectiva particular del autor se han identificado en el proceso. Como es normal en este tipo de análisis, cuanto más nos acercamos a las temáticas, más interrogantes aparecen como condición natural para la reflexión y el aporte colectivo. Sea ese el principal propósito del documento: despertar cuestionamientos, ideas y razonamientos frente a los constantes desafíos de estos procesos.

Como los derechos de los pueblos indígenas son tanto colectivos como individuales y lo mucho o poco que se ha logrado hasta el presente ha sido con el espíritu y acción de las comunidades, también debe ser colectiva la responsabilidad de hacer que se ajusten las estrategias para que los derechos se realicen, así como también tiene que ser colectiva la obligación de retribuir y de exigir.

Grandes son los retos y desafíos, pero también las posibilidades, los potenciales y oportunidades que desde el esfuerzo colectivo permitirán caminar y redescubrir los caminos, más cuando ya se ha iniciado el trayecto y se ha escalado el peldaño de posicionar el debate de política pública en la agenda del movimiento indígena.

Referencias

ACNUR (2004), *Balance de la política pública de prevención, protección y atención al desplazamiento interno forzado en Colombia 2000-2002*, Bogotá.

Arditi, B. (2010), *La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación*, Buenos Aires, Gedisa.

Congreso de la República (1991), *Ley 21 de 1991*, “Por medio de la cual se aprueba el Convenio No. 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes,

adoptado por la 76a. reunión de la Conferencia General de la OIT, Ginebra 1989", *Diario oficial* No. 39.720 de marzo 6 de 1991, Colombia.
Corte Constitucional, Sentencia C-377 de 2002, M. P. Rodrigo Escobar y Clara Vargas.
Corte Constitucional, Sentencia SU-510 de 1998, M. P. Fabio Morón Díaz.
Corte Constitucional, Sentencia T-025 de 2004, M. P. Manuel Cepeda, Jaime Córdoba y Rodrigo Escobar.
Corte Constitucional, Sentencia T-380 de 1993, M. P. Eduardo Cifuentes Muñoz.
Corte Constitucional, Sentencia T-778 de 2005, M. P. Manuel Cepeda, Jaime Córdoba y Rodrigo Escobar.
DANE (2005), *Censo de población*, disponible en http://www.dane.gov.co/index.php?option=com_content&view=article&id=307&Itemid=124, consultado el 15 de abril de 2012.
DANE (s. f.), *La visibilización estadística de los grupos étnicos colombianos*, Bogotá.
Ignatieff, M. (2003), *Los derechos humanos como política e idolatría*, Barcelona, Paidós.
Lechner, N. (1995), *Los patios interiores de la democracia: subjetividad y política*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
Martínez, J. (1986), *Informe preparado por el Relator Especial de la Sub-comisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías*, Ginebra, ONU.
Meertens, D. (2002), *Encrucijadas urbanas. Población desplazada en Bogotá y Soacha: una mirada diferenciada por género, edad y etnia*, Bogotá, ACNUR.
Meertens, D. (2004), *Transversalización de género desde un enfoque diferencial*, Bogotá, ACNUR.
Meertens, D. (2005), *Tierra, derechos y género. Leyes, políticas y prácticas en contextos de guerra y paz*. Informe final de la Consultoría sobre Derechos de las Mujeres a la Tierra-Programa de Paz y Seguridad-Colombia, Bogotá, Unifem.
Nussbaum, M. y Sen, A. (1998) (Comps.), *La calidad de vida*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
ONIC (2010), *Palabra dulce, aire de vida. Forjando caminos para la pervivencia de los pueblos indígenas en riesgo de extinción en Colombia*, Bogotá, Leograf Impresores Ltda.
ONU (2007), *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, Ginebra.
Pratt, M. (1996, marzo), *Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo.* Ponencia presentada al Programa de Conferencias del Centro Cultural del BID, BID, disponible en www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Pratt.pdf, consultado el 23 de octubre de 2012.
Rawls, J. (1975), *Una teoría de la justicia*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
República de Colombia (1991), *Constitución Política de Colombia*, Bogotá, Legis.
Roth, A. (2002), *Políticas públicas: formulación, implementación y evaluación. Cómo elaborar las políticas públicas, quién decide, cómo realizarlas, quién gana o pierde*, Bogotá, Ediciones Aurora.

Sen, A. (1995), *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza editorial.

Sen, A. (1997), *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidós.

Sen, A. (2000), *Desarrollo y libertad*, Madrid, Planeta.

Suárez, H. (2002), *Políticas públicas desde un enfoque de derechos*, Bogotá, Mimeo.

Suárez, H. (2004), *El confinamiento de población civil en Colombia, un análisis comparativo desde un enfoque de derechos*, Bogotá, Mimeo.

Zambrano, C. (2004), *Apropiación y reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica*, México D. F., Udual.

Los líderes indígenas arhuacos como "empresarios políticos": un análisis desde su participación en los mecanismos de los pueblos indígenas de la ONU

Mónica Acosta García[*]
Andrea Coronell Ramírez[*]
Norey Quigua Izquierdo[***]

Introducción

Durante las últimas décadas, como resultado de la lucha del movimiento indígena y de las distintas redes transnacionales de defensa que se originaron alrededor de la "causa", la ONU ha previsto mecanismos propios para la defensa y protección de los derechos de los pueblos indígenas, los cuales la han convertido en el principal espacio internacional en donde estos han participado y desarrollado una "diplomacia de segunda vía".[1] Además de los diversos órganos y mecanismos de

* Joven investigadora del Centro de Estudios Políticos e Internacionales (CEPI) de las facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales, abogada e internacionalista de la Universidad del Rosario.

** Asistente de investigación del Centro de Estudios Políticos e Internacionales (CEPI), de las facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales, becaria y estudiante en proceso de grado de Relaciones Internacionales de la Universidad del Rosario.

*** Miembro del pueblo indígena Arhuaco, asistente de investigación de las facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales, becario del programa de Ciencia Política de la Universidad del Rosario, en proceso de formación.

1 Entendida por Joseph Montville como la "interacción no oficial entre miembros de grupos o naciones para desarrollar estrategias, influenciar la opinión pública y organizar los recursos materiales y humanos en la medida en que estos puedan ayudar a solucionar sus conflictos" (Montville, 1990, p. 17).

la onu para el respeto y protección de los derechos humanos[2] y los relacionados con las cuestiones indígenas, entre los mecanismos propios de la organización encontramos el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas (fpci), el Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas (repi), el Mecanismo Experto para los Derechos de los Pueblos Indígenas (mepi) y el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (gtpi), con mandato hasta 2007 (Acosta, 2012).

Si bien en un principio la participación de los pueblos indígenas estuvo atada por completo a la protección de los derechos humanos, poco a poco se han abierto otros espacios,[3] tal como lo estableció la Asamblea General de Naciones Unidas en la Declaración de 1993, en la cual proclamó el Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo y el Primer Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo, con miras a "fortalecer la cooperación internacional para la solución de los problemas con que se enfrentan las comunidades indígenas en esferas tales como los *derechos humanos, el medio ambiente, el desarrollo, la educación y la salud*" [cursivas nuestras] (Organización de Naciones Unidas, 2012).

Dicha apertura ha generado que tanto los Estados como los pueblos indígenas inicien procesos de concertación, de preparación o profesionalización y de construcción o inserción de redes transnacionales para abordar cada una de estas esferas, lógica de la cual el Estado colombiano y los pueblos indígenas presentes en su territorio no han escapado. De esta manera, líderes del pueblo indígena arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta (snsm) como Leonor Zalabata Torres, César Alberto Torres y Asdrúbal Torres, representantes de la

---

2 Entre los que se encuentran la Comisión de Derechos Humanos (sustituida por el Consejo de Derechos Humanos desde 2006), el Examen Periódico Universal, los Procedimientos Especiales de la Comisión de Derechos Humanos, los otros órganos encargados de velar por la correcta aplicación de los tratados internacionales relacionados con derechos humanos y las agencias de la organización, entre otros (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos oacnudh, 2008).

3 Dentro de la onu, en conjunto con la Asamblea General hay diversos órganos que trabajan temas medio ambientales en relación con los pueblos Indígenas. En primer lugar, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (pnud), el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (pnuma), la Comisión de las Naciones Unidas sobre Desarrollo Sostenible (cds) en la cual la cuestión indígena se puede encontrar en el Programa 21 y el Foro Intergubernamental sobre los Bosques, así como la Organización Internacional del Trabajo (oit), el unicef, la unesco, el Banco Mundial, la oms y otras agencias de Naciones Unidas.

Confederación Indígena Tayrona (CIT) ante la ONU, mediante su diplomacia de segunda vía han participado en escenarios como el GTPI y el FPCI, han realizado declaraciones propias y en ocasiones han apoyado declaraciones conjuntas con "organizaciones paraguas".[4]

Asimismo, la institucionalización de la causa indígena y los cambios de "oportunidades políticas"[5] han generado la apertura de la esfera temática y la utilización de otros repertorios de acción, aspectos en los cuales se han especializado los diplomáticos de la SNSM. Algunas de esas áreas son los derechos humanos y el medio ambiente; la primera desde la agudización del conflicto armado en su territorio (entre los años 2003 y 2008) y la segunda a partir del reconocimiento de la SNSM otorgado por la UNESCO como reserva de la biosfera y de los koguis como la gente más ecológica del mundo por la Organización Internacional de Biopolítica (BIOS) en 1999 (Ulloa, 2004, p. 53).

En este punto estimamos pertinente aclarar que aunque la participación no se ha realizado dentro de una estrategia principal de las autoridades del pueblo arhuaco para la defensa de los derechos, consideramos de sumo interés centrar nuestro capítulo en la reconstrucción de la participación[6] de los líderes mencionados, pues el accionar de estos "empresarios políticos",[7] así como observamos en el marco del undécimo período de sesiones del FPCI, ha contribuido para posicionar a la SNSM y dar visibilidad y respaldo a sus diferentes reivindicaciones ante "grupos de personas cuyo compromiso y motivación en principio eran considerablemente bajos" (Oliver y Marwell, 1992, p. 251).

---

4 Denominamos así a las organizaciones que agrupan a otras ONG u organizaciones indígenas con el fin de hacer un pronunciamiento o realizar estrategias de incidencia política en conjunto ante los mecanismos internacionales.

5 Entendiendo como tal aquel momento en que las demandas pueden ser reclamadas porque "se abre el acceso institucional, emergen conflictos entre las élites, cuando pueden conseguir alianzas y disminuye la capacidad represora del Estado", ante lo cual los descontentos encuentran la necesidad de utilizar repertorios de acción colectiva "que encuadren dinámicamente sus mensajes, y que les permitan construir o acceder a estructuras de movilización unificadas" (Tarrow, 2004, p. 109-110).

6 Los discursos analizados en el capítulo fueron registrados ante la Secretaría del respectivo mecanismo de la ONU por quien participó y se encuentran como documentos oficiales de la Confederación Indígena Tayrona y/o del pueblo arhuaco en los archivos en línea del doCip.

7 Entendiendo bajo este concepto aquellas personas a quienes les importa tanto una causa que deciden invertir en ella su tiempo y sus recursos para generar apoyo, pero sobre todo para difundir sus demandas en diversos espacios de participación. En palabras de Oliver y Maxwell, las "personas a las que determinado asunto les importa lo suficiente para incurrir en los gastos necesarios para lograr sus metas" (Oliver y Marwell citados en Keck y Sikkink, 2000, p. 33).

Este capítulo gira en torno a las siguientes preguntas: ¿De qué manera el cambio en las oportunidades políticas condujo a los líderes arhuacos a utilizar unos determinados repertorios de acción? ¿Cuáles han sido las estrategias de incidencia política de los líderes del pueblo indígena arhuaco, como "empresarios políticos", en los mecanismos de participación de los pueblos indígenas dentro de la ONU? ¿Cuál es la relación entre la situación de la SNSM para el momento de la participación y las temáticas de los pronunciamientos? ¿Cuáles son los retos y las perspectivas de trabajo que vienen para los pueblos indígenas de la SNSM y de manera específica para el pueblo arhuaco?

En este orden de ideas, en esta parte del libro abordamos la acción colectiva promovida por activistas o "empresarios políticos" que, desde ámbitos locales, formulan y hacen valer demandas o reivindicaciones específicas "como respuesta a los cambios en las oportunidades y restricciones políticas"[8] (Tarrow, 2004, p. 33) por medio de la construcción o la participación en redes transnacionales, pues "creen que el trabajo en una red contribuirá a sus propias misiones y campañas, y las promueven activamente" (Keck y Sikkink, 2000, p. 31). De esta manera, pretendemos analizar y comprender, en palabras de Meyer, la "densa red que engloba instituciones internacionales, regímenes y contactos intergubernamentales y transnacionales" (Meyer citado en Tarrow, 2004, p. 252) de los pueblos indígenas, refiriéndonos particularmente a los mecanismos propios de la ONU como "escenarios propicios para la formación de redes trasnacionales" (Keck y Sikkink, 2000, p. 32) y a la dinámica de los "empresarios políticos" arhuacos en dichos mecanismos, actores fundamentales de las redes transnacionales.

En la reconstrucción de este estudio de caso, además del análisis documental, hicimos algunas entrevistas etnográficas y mantuvimos conversaciones con

[8] En este sentido, "lo que buscan continuamente los integrantes de las redes transnacionales son los aspectos puramente coyunturales y a veces incluso los aspectos accidentales de las oportunidades políticas" (Keck y Sikkink citados en Tarrow, 2004, p. 266).

María Paulina Dávila[9], Juan Méndez[10], Álvaro Pop[11], Rocío Velandia[12], Luz Elena Izquierdo[13], Álvaro Torres[14] y Danilo Villafañe[15].

Asimismo, privilegiamos la técnica de la observación participante en espacios como el undécimo período de sesiones del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de Naciones Unidas que tuvo lugar en mayo de 2012 en Nueva

[9] Ministra Consejera de la Misión Permanente de Colombia ante las Naciones Unidas, comunicadora social con PhD en Políticas Educativas.

[10] Relator Especial de Naciones Unidas sobre la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanas o degradantes, nombrado el 6 de octubre de 2010 por un mandato de tres años. Fue asesor especial para la Prevención del Genocidio (2004-2007), presidente del Centro Internacional para la Justicia de Transición, asesor jurídico general de Human Rights Watch, director ejecutivo del Instituto Interamericano de Derechos Humanos en Costa Rica (1996-1999), catedrático de Derecho y director del Centro de Derechos Civiles y Humanos de la Universidad de Notre Dame (1999-2004) y miembro de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA (2000-2003) (ONU, 2011).

[11] Líder indígena guatemalteco del pueblo maya q'eqch, experto del Foro Permanente sobre las Cuestiones Indígenas de la Región Latinoamericana y el Caribe, elegido para el bienio 2011-2012 en la 9ª Sesión del Foro Permanente a partir de la candidatura presentada por el Gobierno de Guatemala en octubre de 2009.

[12] Miembro fundadora de International Native Tradition Interchange, organización indígena con estatus consultivo ECOSOC que cuenta con una amplia trayectoria de incidencia política en escenarios de la ONU. Actualmente se desempeña como directora ejecutiva.

[13] Lideresa del pueblo indígena arhuaco, con una larga experiencia en procesos de salud indígena, espacios nacionales de concertación indígena y política pública para pueblos indígenas. Enfermera comunitaria Zona Indígena, miembro del Comité de Salud del pueblo arhuaco, miembro fundadora de la EPSI Dusakawi, gerente Dusakawi EPSI, representante legal de la Asociación de Cabildos Indígenas del Cesar y La Guajira, coordinadora médica Dusakawi IPS, representante del sector rural ante el Consejo Nacional de Salud y Seguridad Social-Ministerio de la Protección Social, directora nacional de Asuntos Étnicos —Ministerio del Interior y de Justicia—, asesora del Despacho del ministro del Interior y de Justicia, asesora del Despacho del viceministro del Interior, delegada del Ministerio del Interior ante la Secretaría Operativa de la Mesa Permanente de Concertación y de la Mesa Regional Amazónica.

[14] Mayor del pueblo indígena arhuaco, con una amplia trayectoria de liderazgo en procesos de educación, salud y producción agroecológica. Inspector de Nabusímake, miembro del Comité de Historia del pueblo arhuaco, secretario general del pueblo arhuaco, rector del Centro Indígena de Educación Diversificada (CIED), asesor del cabildo gobernador arhuaco, asesor Dwsakawi EPSI, presidente Junta Directiva Dwsakawi IPS, asesor proyecto de Salud Intercultural para Bogotá —Secretaría Distrital de Salud—, coordinador Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena —Universidad del Rosario—, coordinador del CTC para la consulta previa del Proyecto de Ley de Tierras y Desarrollo Rural.

[15] Líder arhuaco que desde 1996 ha trabajado con un enfoque en conservación ambiental y cultural para proteger el territorio tradicional y los sitios sagrados y el conocimiento tradicional presente en el "Corazón del mundo". Trabaja de cerca con los mamos y con las organizaciones y comunidades de su región, actúa como asesor sobre asuntos indígenas en escenarios locales, nacionales e internacionales y es fundador del Programa de Apoyo el Corazón del Mundo. En este momento trabaja con la Confederación Indígena Tayrona liderando los procesos de restitución y saneamiento de tierras para los pueblos arhuaco, kogui y wiwa.

York —participación que realizamos en el marco del desarrollo de la "Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena", proyecto de la Universidad del Rosario liderado por la profesora Ángela Santamaría— y seis sesiones de la Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas realizadas en el primer semestre de 2012.

El capítulo se dividirá en dos partes. En la primera haremos un breve recuento del surgimiento y consolidación de los mecanismos propios de los pueblos indígenas en la ONU profundizando, a partir de nuestra experiencia, en el funcionamiento del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas (FPCI), presentando los aciertos y desaciertos de este mecanismo.

En la segunda parte realizaremos un breve contexto de la situación de la SNSM desde el año 2000 hasta 2010, con el objetivo de contrastar las principales problemáticas de la época con los diferentes pronunciamientos de los líderes del pueblo arhuaco en los mecanismos de participación indígena de la ONU. Luego identificaremos las causas que llevaron a estos líderes a participar en dichos mecanismos, enmarcándolos como "empresarios políticos".

1. Del surgimiento a la consolidación de los espacios de participación de los pueblos indígenas en la ONU

En el año de 1923, con la asistencia del jefe Kanuja Deskaheh a la Sociedad de las Naciones en Ginebra, como representante de los seis pueblos indígenas iroqueses para defender el derecho de su pueblo de vivir bajo sus propias leyes, en su propia tierra y bajo su propia fe (Sanders, 1998, p. 73) y con la visita del líder maori W. T. Ratana al rey Jorge V en Londres y a la Sociedad de las Naciones en Ginebra, en 1924, se marcó el inicio del largo camino que debían recorrer los pueblos indígenas haciendo uso de estrategias de "lobbying"[16] para centrar la atención de los que hasta ese momento eran los representantes legítimos ante las Naciones Unidas: los Estados.

De esta manera, durante la década del cincuenta algunos órganos de la ONU estuvieron envueltos en el debate de las cuestiones indígenas. En 1957 se discutió

[16] Ángela Santamaría reconoce cuatro formas de *lobby*: la primera, *lobbies* y presión contra el Estado colombiano, utilizada para mostrar y denunciar la violación de derechos humanos de los pueblos indígenas, como por ejemplo el *lobby* realizado ante el FPCI y ante el relator de Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas. La segunda, *lobbies* ante otros Estados. La tercera, *lobbies* ante organismos supranacionales e internacionales. Por último, *lobbies* de tipo económico ante organismos bilaterales y multilaterales (Santamaría, 2010, pp. 201-202).

un documento en la Organización Internacional del Trabajo (OIT) —Convenio 107[17]— en relación con algunos derechos de las "poblaciones" indígenas y tribales. Aunque fue ratificado por algunos Estados de África y Asia (no fue ratificado por Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda) (Sanders, 1998; Charters, 2009; Lâm, 2007), fue fuertemente criticado por los pueblos indígenas por su carácter integracionista "que reflejó el discurso sobre el desarrollo del momento de su adopción" (Lâm, 2007, p. 534). Posteriormente, el Consejo de Administración de la OIT ratificó esas críticas al concluir que el "enfoque integracionista del Convenio estaba obsoleto y que su aplicación era perjudicial en el mundo moderno" (OIT, 2012), razón por la cual convocó a una Comisión de Expertos en 1986 para revisar el instrumento durante los años 1988 y 1989 y dio lugar a la adopción del Convenio 169 en el último año (OIT, 2012).

Mientras en Colombia el movimiento indígena mostraba cambios visibles en el marco de la resistencia indígena, en las décadas del setenta y del ochenta los pueblos indígenas abrieron espacios de participación en diversos escenarios internacionales, como resultado de la constante lucha por sus derechos iniciada desde la década del veinte. Desde esa época muchos de los estudios relativos a las cuestiones indígenas se relacionaron con varias temáticas: "La discriminación racial, la descolonización y la autodeterminación, los derechos de las poblaciones minoritarias y los derechos humanos individuales" (Sanders, 1998, p. 75).

Durante dichas décadas, los pueblos indígenas con apoyo de numerosas ONG internacionales "incrementaron sus esfuerzos en el nivel internacional a través de una serie de conferencias y pronunciamientos directos a las instituciones intergubernamentales. Estos esfuerzos se condensaron en una auténtica campaña en el ámbito global" (Anaya, 2005, p. 92)[18]. Así, por ejemplo, con el apoyo del Consejo Mundial de Iglesias y de algunas ONG[19] los pueblos indígenas:

---

[17] Mientras el Convenio No. 107 de 1957 de la OIT se refirió a "poblaciones indígenas" y tribales, contempló que los pueblos indígenas y tribales eran sociedades temporarias destinadas a desaparecer con la "modernización" y fomentó la "integración", el Convenio No. 169 de 1989 de la OIT hizo alusión a "pueblos indígenas" y tribales, basado en la creencia de que los pueblos indígenas constituyen sociedades permanentes y reconoce y respeta la diversidad étnica y cultural (OIT, 2012).

[18] Respecto a este tema puede consultarse además Stavenhagen (1999).

[19] Por ejemplo, la organización International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) con sede en Copenhagen y Survival International con sede en Londres fueron creadas a finales de la década del sesenta en torno a la defensa de las cuestiones indígenas.

> […] se movilizaron a nivel internacional para denunciar las masacres (movilización de los antropólogos en la Conferencia de Barbados, 1971) y la discriminación contra los indígenas de las Américas (Primera Conferencia de Ginebra, 1977), para combatir el racismo y la discriminación (Segunda Conferencia de Ginebra, 1978) y para exponer su relación con la tierra (Tercera Conferencia de Ginebra, 1981) (Bellier, 2010, p. 45).

La primera Conferencia de Ginebra (1977) contó con un gran número de líderes indígenas y amplió el marco de acción de los pueblos indígenas, quienes "comenzaron a aparecer ante los organismos de derechos humanos de Naciones Unidas, en un número y con una frecuencia cada vez mayores, y comenzaron a fundamentar sus demandas en principios de derechos humanos de aplicación general" (Anaya, 2005, pp. 93-94), dando origen a organismos internacionales y a estrategias de incidencia política.

Fotografía 1. Instalación del undécimo período de sesiones del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas por parte del experto Edward John, el 7 de mayo de 2012, en la sala de la Asamblea General de la ONU, Nueva York, espacio que ha sido utilizado por una gran cantidad de organizaciones indígenas, ONG, Gobiernos e instituciones académicas para el diálogo amplio sobre los asuntos indígenas



Fuente: Norey Quigua

Entre las primeras organizaciones internacionales indígenas que se crearon se encuentran: en 1975, el Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas (WCIP, por su nombre en inglés) y el Consejo Internacional de Tratado Indios (IITC, por su nombre en inglés), las cuales empezaron a realizar conferencias relacionadas con las cuestiones indígenas, financiadas por algunos Estados (WCIP en Suecia en 1977 y en Australia en 1981) y a hacer *lobby* ante Naciones Unidas. Destacamos que IITC fue la primera organización indígena que participó en dos conferencias realizadas por ONG en las instalaciones de Naciones Unidas: la Primera Conferencia de Ginebra (1977) en donde se produjo la Declaración de Principios por la Defensa de las Naciones y Pueblos Indígenas del Hemisferio Occidental y la segunda en 1981 (Sanders, 1998).

Además de lo anterior, como resultado de un informe interno sobre el estudio de la discriminación racial se recomendó un estudio separado de las "poblaciones" indígenas[20] y la discriminación racial (Sanders, 1998). Surgió en la ONU el interés por los pueblos indígenas. En 1971, al interior de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías se designó al señor Martínez Cobo como Relator Especial para realizar un estudio sobre la discriminación contra las poblaciones indígenas y la adopción de medidas nacionales e internacionales para la eliminación de la discriminación racial. El informe completo se terminó años después por el abogado guatemalteco Augusto Willemsen Díaz (Sanders, 1998) y fue publicado en 1983 (Santamaría, 2008).

Con fundamento en dicho informe, el ECOSOC autorizó en 1981 la creación del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (GTPI) (Stavenhagen, 1999, p. 365), el cual comenzó sus labores al año siguiente y se consolidó como "órgano subsidiario de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías [...], se convirtió en un centro de coordinación de las actividades internacionales a favor de las causas indígenas" (ONU, 2011) y se constituyó en un espacio abierto para los Estados, ONG y pueblos indígenas, con estatus consultivo o no, para la elaboración de normas internacionales favorables a los pueblos indígenas. El resultado más importante de este mecanismo fue la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas (Stavenhagen, 1999; Charters, 2009), aprobada por la Asamblea General de la ONU en 2007. Aunque en este espacio "nacieron las ideas relativas al desarrollo de un diálogo y posible 'cooperación' entre los Estados y los pueblos indígenas" (Bellier, 2010, p. 45), su mandato culminó en 2006 y dio paso al Mecanismo Experto (MEPI).

Esta oportunidad de diálogo se materializó con la creación de tres instituciones que desempeñan papeles fundamentales dentro del sistema: en 2000, el Foro Permanente sobre las Cuestiones Indígenas (FPCI); en 2001, el procedimiento especial del relator especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas (REPI) y en 2007, el Mecanismo Experto para los Derechos de los Pueblos Indígenas (MEPI), órganos que han permitido desarrollar el proceso de institucionalización de la causa indígena y que se "anclen de manera más permanente las cuestiones indígenas en la sede

[20] Expresa Douglas Sanders que mientras Augusto Willemsen Díaz, abogado guatemalteco miembro de la ONU, contempló el estudio sobre la discriminación racial de los pueblos indígenas como una descripción incompleta de las cuestiones indígenas, "éste se convirtió en la puerta de entrada de los Pueblos Indígenas en la agenda de Naciones Unidas" (Sanders, 1998, p. 75).

de la ONU (Nueva York) y en el sector de los Derechos Humanos (Ginebra)" (Bellier, 2010, p. 46).

Aunque dicha participación se ha favorecido con la creación de estos espacios propios en la escena internacional y con los diferentes instrumentos internacionales relacionados con sus derechos, específicamente el Convenio No. 169 de la OIT (1989) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de Pueblos Indígenas (2007), aún se encuentra limitada a dichos escenarios[21] (Acosta, 2012), motivo por el cual los representantes de los pueblos indígenas han desarrollado diversas estrategias de alianza con Estados, ONG y con las organizaciones que pueden expresarse en los diferentes escenarios oficiales[22] (Keck y Sikkink, 2000), como los organismos internacionales de derechos humanos con estatus consultivo ante el Consejo de Derechos Humanos. Igualmente han hecho *lobbying* ante los Estados "amigos" para que estos asuman su defensa ante las diversas decisiones que adoptan las organizaciones internacionales (Bellier, 2010).

Sobre los mecanismos actuales de los pueblos indígenas en Naciones Unidas: aciertos y desaciertos

La idea de establecer un Foro Permanente surgió en el seminario sobre autogobierno celebrado en Groenlandia en 1991 y se reforzó en la Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo en 1992 y en la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos en 1993, en las que se recomendó la creación de un foro permanente para pueblos indígenas dentro del sistema de Naciones Unidas (Sanders, 1998). De esta manera, en 2000 el FPCI se constituyó como un organismo asesor del Consejo Económico y Social (ECOSOC) con el objetivo de "examinar las cuestiones indígenas relacionadas al desarrollo económico y social, la cultura, la educación, la salud, el medio ambiente y los derechos humanos" (Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, 2011).

[21] Por ejemplo, expresa Irene Bellier que aunque muchos representantes tomaron la palabra durante los cinco días de la reunión anual del GTPI, "a lo largo de veinticuatro años *solo* un puñado de ellos estaba autorizado a participar en los trabajos del Consejo de Derechos Humanos, para expresarse *algunos* minutos, en las tres semanas de sesión anual" [cursivas nuestras] (Bellier, 2010, p. 56).

[22] Siguiendo a Keck y Sikkink (2000), una de estas estrategias se denomina "Redes Transnacionales de Defensa" y consiste en la capacidad de organización de los actores no estatales para promover causas e ideas basadas en principios y valores, para movilizar estratégicamente la información con el objetivo de crear nuevos asuntos y categorías y para convencer y presionar al Gobierno y a las organizaciones internacionales con el propósito de cambiar su comportamiento.

Fotografía 2. Intervención de David Crispín, líder indígena de Bolivia, miembro de la organización Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasusyu (CONAMAQ), en el undécimo período de sesiones del FPCI, Nueva York, mayo de 2012. Izquierda: Mayor Gregorio Vicente Laime, Mallku de Recursos Naturales e Industrias Extractivas de la organización CONAMAQ



Fuente: Norey Quigua

Este espacio se ha convertido en un gran escenario de debate sobre los temas que interesan a los pueblos indígenas, pues no solo sirve para denunciar violaciones de derechos humanos sino también para discutir temas relacionados con sus intereses, dialogar con las distintas agencias y organismos de la ONU, el REPI y el MEPI y examinar las cuestiones específicas de una región y las situaciones particulares de derechos humanos. Adicionalmente, en el marco de su período de sesiones anual, el FPCI permite la realización de eventos paralelos por distintas organizaciones indígenas, ONG, con estatus consultivo o no, misiones diplomáticas y agencias de la ONU; en palabras de Keck y Sikkink, "crea escenarios perfectos para formar redes y fortalecerlas" (Keck y Sikkink, 2000, p. 32). En el undécimo período de sesiones, por ejemplo, tuvimos la oportunidad de participar en el debate sobre el tema principal "La doctrina del descubrimiento: su repercusión duradera en los pueblos indígenas y el derecho a recibir reparación por conquistas del pasado", en el estudio y diálogo de los asuntos de una región especifica —la región del Ártico— y también en los debates sobre las Constituciones Nacionales y la forma como incluyen los derechos humanos de los pueblos indígenas, la propiedad intelectual, las industrias extractivas, la violencia contra las mujeres y niñas indígenas y la soberanía alimentaria, así como el diálogo amplio con la

Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), el Relator Especial sobre los Pueblos Indígenas y el presidente del Mecanismo Experto, entre otros, sin contar la gran cantidad de eventos paralelos a los que asistimos.[23]

Este mecanismo genera un gran espacio para que los pueblos indígenas de todas las regiones del mundo, en palabras de Irene Bellier, formen "una voz indígena", al permitir su participación mediante dos modalidades: las Asambleas Generales —Caucus— y la decisión por consenso[24] (Bellier, 2010, p. 60), compartan experiencias, conozcan la situación de otros pueblos —que en muchos casos es similar— y analicen las cuestiones de interés para todos. En relación con esto, Joan Carling, lideresa indígena kankanaey de Filipinas expresa:

> Nosotros usamos el Caucus como un mecanismo para entendernos el uno al otro; también para identificar cuáles son las cuestiones comunes en las que podemos trabajar juntos, respetando las particularidades de cada grupo y al mismo tiempo avanzando en las cuestiones que consideramos importantes para todos. Por lo tanto, cuando somos capaces de venir con una posición común, tenemos una voz más fuerte (IWGIA y OACNUDH, 2009) [Pronunciamiento original en inglés, traducción nuestra].

Por otro lado, este órgano se encuentra conformado por dieciséis expertos independientes por un período de tres años, ocho de los cuales son propuestos por los Gobiernos y elegidos por el ECOSOC y los otros son elegidos por el presidente del ECOSOC:

> […] previa consulta oficial con la Mesa y con los grupos regionales por medio de sus coordinadores, sobre la base de consultas amplias con las or-

---

23 Entre ellos encontramos: El camino hacia Rio+20. Mensajes claves y acciones de los pueblos indígenas, organizado por Tebtebba (Indigenous Peoples' International Centre for Policy Research and Education); Mainyoito Pastoralists Integrated Development Organisation (MPIDO) (Kenya); Asian Indigenous Women's Network (AIWN) y Fortalecimiento de los compromisos de los pueblos indígenas en los proyectos GEF, organizado por The Global Environment Facility Secretariat, GEF SGP and UNDP, entre otros.

24 Expresa Bellier que el principio de la Asamblea General —Caucus— (el cual ha permitido producir los elementos necesarios para comprender los planteamientos de las discusiones) y el principio de la decisión por consenso (nada puede ser adoptado sin la aprobación activa o pasiva de las organizaciones presentes) "da fuerza a la voz indígena y consolida el sentimiento de su unidad para los observadores externos" (Bellier, 2010, p. 60-61).

ganizaciones indígenas, teniendo en cuenta: a) la diversidad y distribución geográfica (adoptada por el Caucus) y b) los principios de transparencia, representatividad e igualdad de oportunidades para todos los pueblos (Gómez del Prado, 2002, p. 47).

Con relación a lo último, en el año 2004 las organizaciones indígenas expresaron que no existen criterios definidos ni preestablecidos para designar a los ocho miembros, por lo tanto llamaron la atención y reprocharon a la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH) la exigencia que hizo de designar a los candidatos sin consultar previamente con los grupos regionales (Gómez del Prado, 2002).

Aunque en la resolución de creación (2000/22 de junio de 2000) la organización estableció la forma de elección de los dieciséis expertos bajo los principios de transparencia, representatividad e igualdad de oportunidades para todos los pueblos, en la práctica opera de forma diferente. Pudimos constatarlo en las conversaciones que sostuvimos con Álvaro Pop, líder indígena guatemalteco del pueblo maya q'eqch, experto del FPCI de la región latinoamericana y del Caribe, quien nos comentó que la elección de los representantes designados por los Gobiernos conlleva un proceso incoherente y más largo que el de los otros expertos.

Fotografía 3. Intervención del Caucus Global de la Juventud Indígena en el undécimo período de sesiones del FPCI en Nueva York, mayo 8 de 2012. Para algunos de los miembros del Caucus fue la primera y única intervención que pudieron hacer en el marco de este mecanismo. Debido a una manifestación pacífica, al día siguiente les fueron retiradas sus acreditaciones



Fuente: Mónica Acosta

Mientras los expertos designados por el ECOSOC son nombrados por este a partir de una gran lista de organizaciones indígenas, los miembros propuestos por los Gobiernos deben realizar un largo proceso de negociación y de *lobby* entre los Estados, algo que para Álvaro Pop resulta "absurdo". Expresó que este proceso se reduce a cruzar e intercambiar votos ante los diferentes nombramientos importantes para los Gobiernos en las organizaciones internacionales; en sus palabras, "voten por el mío ante el FPCI, que yo voto por el suyo en la Presidencia de la UNESCO". Fue de esta manera que se presentó su elección: el Gobierno de Guatemala propuso su candidatura en octubre del año 2009, a partir de lo cual duró aproximadamente dos años en procesos de negociación y haciendo *lobby* ante los otros Estados para lograr su nombramiento en el ECOSOC. Finalmente fue elegido por la región latinoamericana y del Caribe para el bienio 2011-2012 (Comunicación personal con Álvaro Pop, mayo de 2012). Ese procedimiento de elección nos lleva a preguntarnos: ¿Qué grado de independencia tienen los expertos postulados por los Gobiernos de los escogidos por el presidente del ECOSOC? ¿Las actividades desarrolladas y las recomendaciones se ven influenciadas por ese procedimiento de elección?

El FPCI tiene un período de sesiones anual con una duración de diez días en el mes de mayo. En ese "diálogo interactivo" participan los Estados, los organismos de la ONU, las organizaciones intergubernamentales y las instituciones académicas como observadores, así como "cientos" de participantes provenientes de pueblos indígenas y de ONG: "Unas 1.200 personas participan anualmente, incluyendo cerca de 1.000 participantes indígenas, 70 Estados y más de 30 entidades intergubernamentales" (Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, 2011).

Fotografía 4. Manifestación pacífica del Caucus Global de la Juventud Indígena en las instalaciones de Naciones Unidas el 8 de mayo de 2012



Fuente: http://indiancountrytodaymedianetwork.com/2012/05/11/security-banned-indigenous-youth-return-to-permanent-forum-112548

Si bien se brinda la oportunidad de participar a todos los pueblos indígenas del mundo, las ONG y otros organismos en esa reunión anual, ¿de qué manera pueden intervenir y participar en el Foro? La participación no es tan amplia como se contempla; por ejemplo, este año las organizaciones participantes debían escoger *un solo* representante de su organización para que asistiera a todos los eventos programados, es decir, por más que los demás miembros de la organización hubieran invertido sus recursos en participar en este período anual, no podrían hacerlo. Esto motivó a unos representantes del Caucus Global de la Juventud Indígena a hacer una manifestación pacífica en las instalaciones de Naciones Unidas el 8 de mayo, día siguiente a la instalación del Foro, exigiendo una "participación efectiva y plena" de todos los participantes registrados, en todos los debates y eventos, ante lo cual los policías de Naciones Unidas reaccionaron y decidieron expulsar a los jóvenes que participaron y retirarles sus credenciales de acreditación, quitándoles la oportunidad de debatir e intervenir por sus derechos. Entonces, si no se cumplen las reglas establecidas por Naciones Unidas, ¿podemos hablar de una amplia participación de los pueblos indígenas?

Además de lo anterior, mientras una gran cantidad de pueblos indígenas se reúne en su sesión anual, solo las organizaciones que se agrupan bajo "organizaciones paraguas" pueden hacer sus pronunciamientos. Rocío Velandia, miembro fundadora de la organización indígena International Native Tradition Interchange, con estatus consultivo ECOSOC, lleva más de doce años participando en estos escenarios, haciendo *lobby* y prácticas de incidencia política y nos comentó que la participación se encuentra cada vez más limitada. De hecho, ahora los representantes de las organizaciones deben presentar entrevistas rigurosas en donde demuestren la pertinencia y afinidad del tema de las intervenciones, además de la vinculación y representación de más de tres organizaciones indígenas (Comunicación personal con Rocío Velandia, mayo de 2012).

Asimismo, encontramos una barrera de tipo práctico que limita la participación de los indígenas. Como la mayor parte del FPCI se desarrolla en inglés, es necesario acceder a las sillas que cuentan con el sistema de traducción simultánea; en algunos casos, solo funciona en las sesiones plenarias y en algunos eventos paralelos deja de operar a determinada hora, siendo una limitación para las autoridades mayores que no dominan este idioma como segunda lengua. Esto fue precisamente lo que le pasó a Vicente Laime, líder indígena de la Comisión de Industrias Extractivas y Recursos Naturales de CONAMAQ, quien al hablar

español y aimara encontró una traba en la participación en los eventos paralelos (Entrevista con Vicente Laime Gregorio, mayo de 2012).

Aunque el mecanismo es concebido como un escenario de "diálogo interactivo", en el undécimo período de sesiones celebrado este año entre el 7 y el 18 de mayo pudimos constatar que la mayoría de los pueblos indígenas utilizan el espacio *solo* para denunciar las violaciones a sus derechos humanos, mientras las reuniones relacionadas con temas específicos o con algunas agencias de la ONU que no se relacionan directamente con los derechos humanos no son de interés para ellos. Este año, por ejemplo, en la sesión del 16 de mayo sobre la "labor futura del FPCI" nadie se pronunció, la sala de conferencias se encontraba casi vacía, no había presencia de líderes indígenas y la mayoría de participantes provenía de ONG y representantes de Gobiernos e instituciones académicas (Diario de campo Mónica Acosta, undécimo período de sesiones del FPCI, Nueva York, mayo de 2012).

Al respecto, María Paulina Dávila, ministra consejera de la Misión Permanente de Colombia ante las Naciones Unidas nos comentó, a manera de reflexión sobre el espacio, que el FPCI podría tener aún un mayor impacto en los asuntos que interesan a los pueblos indígenas si estos se apropiaran efectivamente del mismo. La mayor parte del tiempo, nos contó, los Estados participan solo como observadores y se preocupan por evidenciar los avances que han tenido en el ámbito nacional, mientras los delegados indígenas no asisten diariamente o en muchos casos se encuentran fuera de la sala de conferencias. Cuando participan lo hacen a manera de denuncia, sin emprender acciones propositivas sobre cómo deben trabajar los pueblos indígenas de ahora en adelante, lo cual resta bastante importancia al escenario y se desaprovecha como espacio de negociación política. Adicionalmente, mencionó que los representantes de los Estados cumplen con su labor tratando de visibilizar su trabajo; sin embargo "no está en sus manos ni dentro de sus competencias plantear a los pueblos indígenas la necesidad de manejar el FPCI de manera tal que sus resultados se den en un menor tiempo" (Diario de campo Andrea Coronell, undécimo período de sesiones del FPCI, Nueva York, mayo de 2012).

En el mismo sentido, si bien algunos líderes indígenas consideran los espacios internacionales y específicamente al FPCI como "discusiones que dan resultado en un muy largo plazo" (Entrevista con Danilo Villafañe, junio de 2012), este es un escenario privilegiado para insertarse en redes transnacionales de defensa ya existentes o para generar contactos tendientes a consolidar una red

transnacional (Keck y Sikkink, 2000). Eso fue lo que observamos en el período de sesiones del FPCI cuando, acto seguido a la finalización de la intervención de un líder indígena, los representantes de las agencias de la ONU, los asistentes de los representantes de Gobierno, los representantes de la academia y demás delegados indígenas se acercaron no solo para felicitarlo por la intervención realizada, sino para intercambiar contactos y reconocerse entre sí (Diario de campo Andrea Coronell, undécimo período de sesiones del FPCI, Nueva York, mayo de 2012).

Fotografía 5. James Anaya, relator especial sobre pueblos indígenas



Fuente: Norey Quigua

Intervención en el diálogo abierto con organizaciones indígenas, Gobiernos y otros organismos, en el marco del undécimo período de sesiones del Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas, mayo de 2012

El período de sesiones concluye con la adopción de un informe que incluye las recomendaciones del FPCI respecto a las cuestiones indígenas trabajadas en esas reuniones y se pone a consideración en las sesiones ordinarias del ECOSOC.[25] Estas "recomendaciones, contienen una dirección temática y un perfil de acción específica con relación a la protección y la promoción de los derechos humanos de los pueblos indígenas" (Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, 2012). Durante todo el período de sesiones (los diez días hábiles) los expertos y la Secretaría Técnica trabajan en la elaboración de tales recomendaciones; sin embargo, antes de ser presentadas en la sesión de clausura deben ser revisadas por las áreas jurídica y de presupuesto de Naciones Unidas, facultadas para modificar, suprimir o adicionar la información necesaria, enmarcando el informe en los objetivos y propósitos de la organización, muchas veces cambiando el sentido a lo que quisieron decir los indígenas durante los diez días (Comunicación personal con Álvaro Pop, mayo de 2012). Esto fue precisamente lo que sucedió en la

[25] Consideramos oportuno mencionar que, en palabras de Irene Bellier, "sólo la presidencia (que habitualmente está compuesta por una persona indígena) puede tomar la palabra en el ECOSOC, mientras que miles de delgados indígenas intervienen durante diez días en la sesión anual" (Bellier, 2010, p. 57).

última sesión del séptimo período de FPCI en 2008, según nos comentó Rocío Velandia. Mientras los expertos anunciaron las recomendaciones, los participantes presentes se levantaron indignados de sus sillas y a gritos exigieron a la presidenta del Foro que se incluyeran sus exigencias en el informe. El motivo de la manifestación pacífica fue que sus peticiones realizadas durante las dos semanas del Foro respecto al proyecto piloto del Banco Mundial no fueron tenidas en cuenta en el informe final del Foro (Comunicación personal con Rocío Velandia, mayo de 2012).

Otro de los mecanismos de la ONU respecto a los derechos de los pueblos indígenas es el procedimiento del Relator Especial sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas. Aunque en 1971 se designó al señor Martínez Cobo como el primer relator, no tenía dentro de su mandato la facultad de recibir denuncias, realizar visitas o hacer recomendaciones. Fue desde la década del sesenta, luego de un importante proceso de incidencia mundial de las ONG (campañas de visibilización y de denuncia de casos de violación de derechos humanos), que los procedimientos especiales tuvieron lugar en el marco de la organización internacional.

Este mecanismo[26] es de carácter público, independiente y abierto a los pueblos indígenas; ofrece un espacio propicio para visibilizar y demandar la situación de los pueblos, sin la necesidad de cumplir con los estrictos requisitos de admisibilidad previstos, como el agotamiento de los recursos internos o el consentimiento del Estado.

Fue creado por la Comisión de Derechos Humanos (hoy Consejo de Derechos Humanos) mediante la Resolución 2001/57 de abril 24 de 2001 para un período inicial de tres años (Anaya, 2005), el cual inició con la designación de Rodolfo Stavenhagen. El período se prolongó tres años más (Resolución 2004/62), por lo tanto el 26 de marzo de 2008 por medio de la Resolución 6/12 fue elegido como Relator Especial el profesor de derechos humanos y Derecho Internacional, James Anaya, quien ejerce su mandato a partir de ese momento.

Con base en el mandato otorgado se encuentra habilitado principalmente para recibir, intercambiar o solicitar información y comunicaciones de los Gobiernos, los indígenas y las organizaciones sobre la situación de los derechos humanos de las poblaciones indígenas y las violaciones denunciadas (ONU, 2007).

[26] Con la misma naturaleza existen actualmente 33 mandatos temáticos y diez mandatos por país —geográficos— entre los cuales se encuentran: Pueblos Indígenas, Afrodescendientes, Intolerancia Religiosa, Ejecuciones Extrajudiciales, Discriminación Racial, Camboya, Myanmar, Somalia, entre otros.

De igual forma, se le ha otorgado la facultad de visitar los países con poblaciones indígenas y verificar la situación de los derechos y libertades fundamentales de los pueblos, de responder a las denuncias individuales y hacer recomendaciones a los Gobiernos y a los actores involucrados con el fin de superar las violaciones de los derechos humanos y hacer llamamientos urgentes o cartas de alegación en el marco de su mandato (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2008). En la práctica, se trata simplemente de comunicaciones formales que no determinan la veracidad de los hechos ni obligan al Estado a que cumpla determinadas responsabilidades. De esta manera expresa Juan Méndez, Relator Especial contra la Tortura:

> La comunicación tiene algunos lenguajes uniformes, pero efectivamente no prejuzga la veracidad de los hechos, sino que le pide al Estado su versión de los hechos, su información sobre si los hechos son ciertos o no y, si son ciertos, qué justificación puede haber, si la hubiera (Entrevista con Juan Méndez, junio de 2012).

Del mismo modo ocurre con las recomendaciones. Si bien pueden generar un costo político a los Estados ante el sistema internacional, pierden su efectividad jurídica al no existir un organismo que exija su cumplimiento. Al respecto, un experto que desarrolla un mandato de esta naturaleza afirma:

> Quiero destacar que es un trámite de intervención con el Estado, pero no tenemos facultades de investigación, ni medios ni recursos para investigar, de manera que es un trámite relativamente sencillo que puede culminar es una especie de decisión, si se quiere de opinión, que no es vinculante. Por supuesto, en la opinión podemos hacer recomendaciones, pero aun así no son vinculantes, porque los Relatores, como no estamos sujetos a una convención, no tenemos competencias dadas por una convención, ni sujetos a la ratificación por parte de un Estado (Entrevista con Juan Méndez, junio de 2012).

Este es precisamente el caso de Colombia. Aunque el Relator Especial Rodolfo Stavenhagen visitó el territorio en 2004 y presentó su informe y recomendaciones ante la Comisión de Derechos Humanos, la grave situación de derechos humanos de los pueblos indígenas se mantuvo, razón por la cual en julio de 2009,

como consecuencia del *lobby* e incidencia de varias organizaciones indígenas —la ONIC, en particular— y de ONG de Derechos Humanos —CCJ, CAJAR, entre otras— en el contexto de seguimiento a las recomendaciones expresadas en el informe de 2004 el Relator Especial James Anaya visitó Colombia y formuló otras recomendaciones ante el Consejo de Derechos Humanos (Acosta, 2012). En este sentido, si bien en Colombia contamos con la visita y análisis de la situación de derechos humanos de los pueblos indígenas por parte de estos expertos, las recomendaciones no tienen ningún carácter vinculante. Prueba de ello es que la situación de derechos humanos se encuentra casi intacta.

Destacamos el carácter confidencial de este mecanismo, pues para el desarrollo de su mandato y su informe el experto mantiene:

> […] una relación constante con el denunciante durante el transcurso del mismo, pues de su cooperación, así como de la del Gobierno respectivo, dependerá el valor de las informaciones que pueda reunir, sobre cuya base deberá determinar los hechos que le conduzcan a declarar probada o no la violación alegada (Villán, 2011, p. 33).

Fotografía 6. Diálogo abierto con el presidente del Mecanismo Experto para los Derechos de los Pueblos Indígenas (en el centro de la foto) y el relator especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (a la derecha de la foto), en el marco del undécimo período de sesiones del FPCI, Nueva York, mayo de 2012



Fuente: Mónica Acosta.

A diferencia de los otros mandatos (Afrodescendientes, Intolerancia Religiosa, Ejecuciones Extrajudiciales, Discriminación Racial, etc.) el Relator Especial

sobre Pueblos Indígenas cuenta con espacios en los otros mecanismos (FCPI y MEPI) para dialogar con los representantes de los pueblos indígenas, ONG y otros observadores; por ejemplo, el FPCI y el MEPI han previsto una serie de reuniones abiertas y otras privadas con el Relator Especial en el marco del período de sus sesiones anuales. Este año el diálogo amplio con el Relator Especial James Anaya y el presidente del MEPI se llevó a cabo el 15 de mayo; además también hizo presencia en otros momentos de la agenda del FPCI.

Consideramos que una de las características más importantes de este mecanismo respecto a otros es su grado de independencia. Por ejemplo, en el marco de la OEA existe la Relatoría sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, creada en 1990 por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) "con el objeto de brindar atención a los pueblos indígenas de América, que se encuentran expuestos a violaciones de derechos humanos por su situación de vulnerabilidad. Así como de fortalecer, impulsar y sistematizar el trabajo de la propia Comisión Interamericana en el área" (OEA, 2011). Sin embargo, a diferencia del Relator Especial de la ONU sobre Pueblos Indígenas, el Relator de la CIDH es un miembro de la Comisión elegido por un período determinado para que realice visitas *in situ* y se pronuncie mediante informes especiales y del sistema de casos (informes de admisibilidad, de fondo, de solución amistosa, medidas cautelares, demandas y medidas provisionales ante la Corte IDH) con relación a los derechos de los pueblos indígenas, pero no se encuentra habilitado para recibir denuncias, hacer recomendaciones ni llamamientos urgentes.

Otro de los órganos de derechos humanos de los pueblos indígenas de la ONU creado recientemente (en 2007) mediante la Resolución 6/36 es el Mecanismo Experto para los Derechos de los Pueblos Indígenas (MEPI) en reemplazo del GTPI[27], como órgano asesor del Consejo de Derechos Humanos "que provee conocimientos temáticos especializados sobre los derechos de los pueblos indígenas, principalmente por medio de estudios solicitados por el Consejo" (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2011). Dentro de su mandato se encuentra la facultad de:

[27] En 2006, cuando la Asamblea General creó el Consejo de Derechos Humanos, la Comisión de Derechos Humanos desapareció y junto con ella el GTPI, órgano subsidiario de la Subcomisión, culminó su mandato. Este mecanismo fue substituido por el MEPI, el cual tuvo su primera reunión en octubre de 2008 (Charters, 2009); hasta la fecha ha realizado cuatro sesiones anuales. A diferencia del GTPI, este órgano se encuentra en un rango más alto dentro de la ONU, pues se convirtió en un órgano asesor del Consejo de Derechos Humanos (a su vez órgano subsidiario de la Asamblea General).

> […] proporcionar asesoría temática al Consejo de Derechos Humanos, en forma de *estudios e investigaciones*, sobre los derechos de los pueblos indígenas de la manera y la forma solicitada por el Consejo, y la de presentar propuestas al Consejo para que éste las examine y apruebe [cursivas nuestras] (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2011). (Cursivas nuestras_

Aunque este mecanismo está facultado para presentar sus consideraciones ante el Consejo de Derechos Humanos para su examen y aprobación, en el marco de su mandato no adopta resoluciones ni decisiones (onu, 2009; Charters, 2009).

Si bien el relator especial (repi) y el mepi hacen parte del Consejo de Derechos Humanos (a diferencia del fpci, que es un órgano asesor del ecosoc), expresa el Relator Especial James Anaya en el segundo período de sesiones del mepi (2009), dichos mecanismos contemplan mandatos diferentes: mientras el suyo está enfocado en situaciones específicas o en las cuales es necesaria la protección de los derechos de los pueblos indígenas, el mandato del Mecanismo Experto se concentra en hacer estudios temáticos sobre cuestiones y asuntos de interés para éstos. "Estos mandatos son complementarios y en ambas la participación de pueblos indígenas es importante, yo diría esencial" (iwgia y oacnudh, 2009) [Pronunciamiento original en inglés, traducción nuestra].

Está conformado por cinco expertos en derechos de los pueblos indígenas nombrados por el Consejo de Derechos Humanos por un período de tres años (pueden ser reelegidos por otro igual) de las nominaciones de Gobiernos, grupos regionales (dentro del sistema de derechos humanos de Naciones Unidas), organizaciones internacionales o sus oficinas (como la oacnudh), ong, otros órganos de derechos humanos o por nominaciones individuales conforme a criterios "que obedecen a la integridad personal, equilibrio regional y de género, además de considerar especialistas de origen indígena" (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2011). En su decimosexta sesión, el 23 de marzo de 2011, este organismo aprobó la composición del Mecanismo de Expertos, así: el señor Vital Bambanze (de Burundi) con mandato hasta 2012; la señora Anastasia Chukhman (de la Federación Rusa) hasta 2013; la señora Jannie Lasimbang (de Malasia) hasta 2014; el señor Wilton Littlechild (de Canadá) hasta 2014 y el señor José Carlos Morales (Costa Rica) hasta 2013.

En su sesión anual, realizada usualmente en Ginebra durante cinco días, además de contar con la participación de representantes de Estados[28], pueblos indígenas, organizaciones indígenas, independientemente si tienen o no estatus consultivo ECOSOC, agencias de la ONU, ONG y académicos (IWGIA y OACNUDH, 2009), el Relator Especial sobre Pueblos Indígenas y un miembro del FPCI están invitados a participar en ella. Con relación a la participación activa de los líderes de los pueblos indígenas, expresa James Anaya:

> Los pueblos indígenas son el conocimiento directo. Obviamente, algunos tienen problemas, desafíos y éxitos. Su experiencia y también la información acerca de sus condiciones es mejor tomarla de ellos. Entonces, yo diría —y estoy seguro que también los miembros del mecanismo lo dirían— que su trabajo no puede ser hecho eficazmente sin la participación de los pueblos indígenas (IWGIA y OACNUDH, 2009) [original en inglés, traducción propia].

Si bien contempla la participación de los otros expertos (REPI y un miembro del FPCI), el objetivo central del espacio no es debatir temas relacionados con las violaciones de derechos humanos de los pueblos indígenas; por el contrario, se trata de un debate académico sobre las cuestiones indígenas importantes en el momento. De esta manera José Carlos Morales, indígena boruca de Costa Rica y miembro del MEPI, afirma:

> Ahora la función ya no es de denuncia como se tenía antes, o venir a exponer o acusar a Estados. No, ahora venimos a tratar temas específicos, para eso hay que preparar estudios, investigaciones sobre determinados temas para planteárselos al Consejo, con miras a ir buscando soluciones a los grandes retos que tenemos con nuestros pueblos. Cada año se trata un tema específico. Este año fue la educación y vamos a analizar lo referente a la implementación de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas a nivel regional y nacional (IWGIA y OACNUDH, 2009).

[28] Es una ventaja para los pueblos indígenas tener en un mismo espacio a representantes de los Estados, agencias de la ONU y otros organismos con los cuales pueden mantener un diálogo eficaz sobre las cuestiones de su interés. Con relación a esto, Jannie Lasimbang, lideresa indígena de Malasia y miembro del MEPI, afirma: "Aquí hay pueblos indígenas que se encuentran como el Caucus Indígena y también hay Estados. Tenemos la oportunidad de encontrar a ambos, y los escuchamos porque queremos asegurarnos que nuestro trabajo es de interés para ambas partes" (IWGIA y OACNUDH, 2009).

Aunque reconocemos la importancia de los mecanismos como escenarios de debate sobre las cuestiones inherentes a los pueblos indígenas (cuadro 1) porque sin ellos no existirían consensos en torno a sus cuestiones, creemos que existen muchos retos para los pueblos indígenas y sus organizaciones para optimar y para dar un mejor rumbo a estos espacios. Pese a que son mecanismos jóvenes en su funcionamiento, los líderes indígenas deberán apropiarse del espacio, no solo denunciando, sino propendiendo por el establecimiento de procesos propios de negociación política y optimizando la oportunidad de tener reunidos en el mismo escenario a los Estados y a las agencias de la ONU.

Cuadro 1. Sobre los mecanismos de la ONU para pueblos indígenas

Mecanismo/mandato	Membresía y participación	Acción/ actividades	Comentarios/ observaciones
Grupo de trabajo sobre las poblaciones indígenas -Examinar los acontecimientos relativos a la promoción y protección de los derechos humanos y las libertades fundamentales de las poblaciones indígenas. -Prestar atención especial a la evolución de las normas relativas a los derechos de las poblaciones indígenas, teniendo en cuenta tanto las semejanzas como las diferencias respecto a la situación y a las aspiraciones de las poblaciones indígenas en el mundo.	- Cinco expertos de derechos humanos. - Miembros de la extinta Subcomisión de derechos humanos. Observadores: - Gobiernos. - ONU. - ONG. -Representantes de los pueblos, comunidades y organizaciones indígenas.	- Preparó estudios temáticos sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas, incluyendo estudios en cooperación con organizaciones indígenas. - Discutió asuntos contemporáneos de derechos humanos relativos a los pueblos indígenas e identificó tendencias en la materia. - Presentó informes anuales a la Subcomisión (disponibles también a la Comisión de Derecho Humanos) en los que se sintetizaron las discusiones y se hicieron recomendaciones. - Elaboró estándares y directrices, en particular el proyecto de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.	-Establecido en 1982 en virtud de la Resolución 1982/34 del Consejo Económico y Social; abolido en junio de 2007. - Sesiones anuales de cinco días. -Órgano subsidiario de la Subcomisión. -Único mecanismo de Naciones Unidas disponible para los pueblos indígenas hasta 2001, cuando se crea el mandato del Relator Especial.
Relator especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas - Reunir, solicitar, recibir e intercambiar información y comunicaciones de todas las fuentes pertinentes, sobre las violaciones denunciadas de los derechos humanos y libertades fundamentales de los indígenas. - Entablar diálogo de cooperación sistemático con todos los actores pertinentes, en particular sobre las posibilidades de proporcionar la cooperación técnica que soliciten los Gobiernos.	- Un experto independiente - En sus visitas a países y en el desarrollo de su trabajo se reúne con: - Gobiernos. - Agencias de la ONU. - ONG. -Representantes de los pueblos, comunidades y organizaciones indígenas.	-Presenta informes temáticos anuales sobre asuntos que tienen un impacto sobre los derechos de los pueblos indígenas e informes sobre la aplicación de su mandato al Consejo de Derechos Humanos -Lleva a cabo visitas oficiales a países bajo invitación de los Gobiernos respectivos y elabora informes sobre los resultados de sus investigaciones y formula sus recomendaciones a los Gobiernos y al Consejo de Derechos Humanos sobre las medidas y actividades adecuadas para evitar y reparar las violaciones de los derechos humanos.	-Creado en 2001 en virtud de la Resolución 2001/57 de la extinta Comisión de Derechos Humanos -Mandato extendido através de la resolución 6/12 del Consejo de Derechos Humanos. - Las comunicaciones emanadas del relator especial son confidenciales y las fuentes no se revelan.

Continúa

Mecanismo/mandato	Membresía y participación	Acción/ actividades	Comentarios/ observaciones
- Prestar especial atención a los derechos humanos y libertades fundamentales de las mujeres y los niños indígenas y tener en cuenta la perspectiva de género. - Examinar las recomendaciones pertinentes de las conferencias mundiales, cumbres y otras reuniones de las Naciones Unidas, así como las recomendaciones, observaciones y conclusiones de los órganos creados en virtud de tratados sobre las cuestiones relativas a su mandato.		- Envía peticiones urgentes a los Gobiernos en caso de inminente peligro de violaciones de derechos humanos de los pueblos indígenas y transmite cartas de alegación a los Gobiernos cuando las violaciones a los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas ya han ocurrido o son de un carácter menos urgente. Una síntesis de todas las comunicaciones enviadas y las respuestas recibidas es presentada como anexo a su informe anual al Consejo de Derechos Humanos.	- Participa en el período de sesiones anual del FPCI y trabaja en estrecha cooperación con él, al igual que con el Mecanismo Experto. - Promueve la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y otros instrumentos internacionales.
Foro permanente para las cuestiones indígenas - Prestar asesoramiento especializado y formular recomendaciones sobre las cuestiones indígenas al Consejo Económico y Social (ECOSOC), así como a los programas, fondos y organismos de las Naciones Unidas por conducto del Consejo Económico y Social. - Difundir las actividades relacionadas con las cuestiones indígenas y promover su integración y coordinación dentro de las Naciones Unidas. - Preparar y difundir información sobre las cuestiones indígenas.	-Dieciséis expertos. Ocho nominados por los Gobiernos y elegidos por el ECOSOC y ocho nominados por el presidente del ECOSOC sobre consultas amplias con las organizaciones indígenas. Observadores: -Gobiernos. - Sistema de Naciones Unidas. - ONG. -Pueblos y organizaciones indígenas. - Académicos.	-Discute cuestiones indígenas dentro del mandato del ECOSOC referentes al desarrollo económico y social, la cultura, el ambiente, la educación, la salud y los derechos humanos. -Presta asesoramiento al ECOSOC sobre asuntos económicos y sociales relativos a los pueblos indígenas. -Coordina, como parte del Departamento de Asuntos Económicos y Sociales (UNDESA), la implementación del segundo decenio sobre las poblaciones indígenas del mundo. - Organiza reuniones de expertos de conformidad con la aprobación del ECOSOC. - Presenta informes anuales al ECOSOC incluyendo recomendaciones y asuntos para la consideración del Sistema de Naciones Unidas.	-Establecido en virtud de la Resolución 2000/22 del ECOSOC. - Basado en el Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de Naciones Unidas ubicado en Nueva York. - Realiza una sesión anual de diez días en Nueva York. -Tuvo su primera sesión en el año 2002. - Se creó un grupo de apoyo inter agencial sobre asuntos indígenas para cooperar con el Foro Permanente y en general en asuntos indígenas.
Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (MEPI) - Proporcionar asesoría temática al Consejo de Derechos Humanos en forma de estudios e investigación sobre los derechos de los pueblos indígenas de la manera y la forma solicitada por el Consejo. -Presentar propuestas al Consejo para que las examine y apruebe.	-Cinco expertos independientes en derechos de los pueblos indígenas, nombrados por el Consejo de Derechos Humanos. Observadores: - Gobiernos. - ONG. - Pueblos y organizaciones indígenas. - Académicos.	- Concluyó su primer estudio sobre el derecho de los pueblos indígenas a la educación en 2009, junto con la Opinión —que incluye recomendaciones— acerca de cómo podría ser aplicado el derecho de los pueblos indígenas a la educación. -Ha estado trabajando en un estudio sobre los pueblos indígenas y el derecho a participar en la adopción de decisiones que finalizará en 2011. El Mecanismo de Expertos presentó al Consejo de Derechos Humanos un informe de avance sobre la cuestión en septiembre de 2010.	- Creado en 2007 mediante la Resolución 6/36 como un órgano subsidiario del Consejo. - Realiza una sesión anual en Ginebra. El Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y un miembro del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas están invitados a participar de la sesión anual. Tuvo su primera sesión en el año 2008.

Fuente: Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, OACNUDH (2011b)

Además de lo anterior, aun con la oportunidad de utilizar dichos escenarios, la participación de los pueblos indígenas se encuentra limitada por las reglas de la organización y reducida a pocos representantes. Esto obedece principalmente a que en los organismos internacionales en donde verdaderamente se toman decisiones vinculantes, como el Consejo de Derechos Humanos, el ECOSOC o la Asamblea General, los pueblos indígenas no tienen ninguna participación activa; en el GTPI, por ejemplo, aunque a las sesiones anuales asistió una gran cantidad de representantes indígenas de todo el mundo, fue reconocido su derecho a la voz pero no al voto (Stavenhagen, 1999), además porque la mayoría de los pueblos indígenas desconocen estos espacios y las herramientas propias de funcionamiento.

Los pueblos indígenas, aprovechando las "oportunidades políticas e institucionales" que la ONU ha abierto con la creación de los mecanismos propios y los cambios en las "restricciones políticas" (Tarrow, 2004), se han centrado en el desarrollo de una "diplomacia de segunda vía" y en la elaboración de estrategias de incidencia política internacional. En estas se incluye la integración en redes transnacionales de defensa de derechos humanos y la participación en escenarios internacionales para visibilizar la situación de derechos humanos de los pueblos indígenas. En palabras de Claire Charters, los pueblos indígenas han usado estos espacios "para visibilizar sus intereses, *atraer la atención internacional* sobre las prácticas internas de los Estados, *trabajar en red* y formular estrategias para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas conforme al derecho internacional" [cursivas nuestras] (Charters, 2009, p. 172).

2. Análisis de la participación de los "empresarios políticos" arhuacos en el marco de los mecanismos propios de participación de los pueblos indígenas en la ONU

Como ya expresamos, el acceso institucional brindado a los pueblos indígenas con el surgimiento de los escenarios internacionales propios para estos consolidó una "estructura de oportunidad política" (Tarrow, 2004), que permitió a los pueblos indígenas de la SNSM "emerger gracias al aumento, experimentado por la política en general, de las condiciones favorables para la movilización" (Tarrow, 2004, p. 117). Además de lo anterior, el cambio en las "restricciones políticas"[29] nacionales, es decir, el establecimiento de canales de comunicación con el Estado colombiano mientras se cerraban para otras causas, los llevó a

[29] Cuando hablamos de restricciones políticas hacemos referencia específicamente al cambio en

construir estrategias en los ámbitos nacionales e internacionales (diplomacia de segunda vía, por ejemplo) y una nueva agenda política, en la que tienen cabida temas como la agudización del conflicto armado en la región y el desarrollo de megaproyectos. No obstante, no podemos dejar atrás que aunque dichos canales se crearon, no funcionan correctamente y no dan resultados satisfactorios para el pueblo arhuaco, en palabras de Danilo Villafañe:

> El diálogo con el Gobierno existe; sin embargo, los temas espinosos, como los megaproyectos ni siquiera se tocan, cuando debe ser al contrario. Esos temas deben ser la primera discusión. Yo siempre he estado diciéndole a los cabildos que hay que convocar un primer encuentro para tocar esos temas y que se llegue a acuerdos (Entrevista con Danilo Villafañe, junio de 2012).

Imagen 1. Esta imagen fue publicada en un blog, en el que mediante la caricatura, el creador, llamado Leo Sátira, analiza de manera irónica los hechos de la realidad nacional. El creador es un diseñador gráfico de la Universidad Nacional, ilustrador y caricaturista



Fuente: http://leosatira.blogspot.com/search/label/Medio%20ambiente

De igual forma, Juan Duque afirma lo siguiente:

> A pesar de la existencia de argumentos legales que obligan al Estado a reconocer el territorio de la Línea Negra, y a que la Constitución Política de 1991 advierte sobre la obligatoriedad de concertar con las debidas autoridades indígenas cualquier acción que afecte, en alguna manera, sus tierras, el Gobierno nacional se ha caracterizado por propiciar empresas que, a pesar de beneficiar a parte de la población no indígena que habita las vastas regiones perimetrales de la Sierra Nevada, pasan por alto el cumplimiento de tales condiciones. En efecto, intentonas como el malogrado proyecto de Ley Forestal, han demostrado

las prioridades dentro de la agenda del Estado, lo que hace que se abran las oportunidades políticas para unos y se cierren para otros (Tarrow, 2004).

> que, de acuerdo con la visión gubernamental, los intereses económicos comprometidos pesan más que las normas que se tiene la obligación de observar. Así, se han sumado a esta fallida Ley otros grandes megaproyectos, la Represa de Besotes, el Embalse del río Ranchería, el embalse de El Cercado y el Puerto Multipropósito de Brisa S.A., de cuyo necesario análisis se concluye que en ninguno de éstos se cumplió con el criterio de concertación legal, y que, por el contrario, se recurrió a estratagemas que buscaban evadir este delicado obstáculo, como la de confundir malintencionadamente la obligación de "concertar" con la muy diferente acción de "informar", o de dividir a la comunidad indígena para que la parte proclive a sus intereses apareciera como negociadora válida, a pesar de que éstos no representasen a las autoridades tradicionales sino a personajes seleccionados con criterios ajenos a sus creencias desde el exterior de sus comunidades (Duque, 2008, p. 258).

De esta manera, la escena internacional se convierte en "el único medio de los activistas nacionales o 'empresarios políticos' para atraer la atención hacia los asuntos que defienden" (Keck y Sikkink, 1998, p. 32)[30] generando de esta forma el modelo de influencia de "*boomerang*",[31] propio de las redes transnacionales de defensa (Keck y Sikkink, 2000). Retomando las palabras de Margaret Keck:

> En los casos en que las organizaciones internacionales pueden tomar decisiones vinculantes —o incluso semivinculantes— para los Estados miembros, los rebeldes de cada país *encuentran oportunidades institucionales* para trascender sus campos de actuación nacional participando en el asesoramiento, la acción colectiva y la contestación *en un nivel internacional* [cursivas nuestras] (Keck citada en Tarrow, 2004, p. 253).

En este sentido, esta parte del capítulo abordará la participación de líderes del pueblo arhuaco en los mecanismos de participación indígena de la ONU, para lo cual analizaremos cómo a partir de las principales problemáticas que para la época surgieron en la SNSM (agudización del conflicto armado y la construcción

---

[30] Para ampliar el tema puede consultarse Tarrow (2004).

[31] En este punto consideramos importante recordar la capacidad de los actores no estatales de acudir directamente a escenarios internacionales, "brincándose" al Estado y buscando aliados internacionales para ejercer presión sobre sus gobiernos, desde afuera (Keck y Sikkink, 1998).

de megaproyectos) estos "empresarios políticos", usando otros repertorios de acción, han convertido la escena internacional en un espacio para visibilizar sus asuntos.

Para el pueblo arhuaco, la principal estrategia para garantizar su pervivencia es la consolidación del Gobierno propio, encaminada a asegurar el cumplimiento de la Ley de Origen[32] bajo la orientación de los mamos, máximas autoridades y guías espirituales de los pueblos de la SNSM, quienes poseen el conocimiento sobre dicha Ley y orientan su aplicación en la vida comunitaria y el fortalecimiento cultural. Esta se evidencia en su estrategia de recuperación del territorio ancestral[33], en especial el saneamiento de los sitios sagrados[34], asimismo en los programas de educación propia y en la implementación de un modelo de salud intercultural. De esta manera, con base en el Derecho Propio, la autonomía y el principio de autodeterminación, las autoridades del pueblo arhuaco han rechazado cualquier tipo de intervención externa por considerarla contraproducente para su plan de vida, son conscientes de que el futuro de la SNSM y de ellos mismos como pueblo no depende solo de sus decisiones, sino también de la intervención de agentes externos. Por esta razón, el pueblo arhuaco se ha visto en la necesidad de implementar otro tipo de estrategias "no propias" para hacer frente a múltiples amenazas, en particular las relacionadas con la explotación de recursos naturales, la violación de los derechos humanos y el conflicto armado, como veremos más adelante.

La SNSM cuenta con una importante riqueza hídrica, siendo la principal fuente de los tres departamentos en los que se encuentra dividida (Cesar, Magdalena y La Guajira) y la subregión estratégica para el Caribe (Viloria, 2005). En la última década, el Estado colombiano ha adelantado tres megaproyectos en el territorio ancestral de los pueblos indígenas, los cuales han generado un fuerte impacto ambiental y una afectación cultural a los cuatro pueblos de la SNSM. Retomando a Duque, estos impactos se han evidenciado en las siguientes situaciones, en primer lugar, la inundación del Distrito Multipropósitos de Besotes:

---

[32] Ley natural dejada como herencia por los ancestros a los pueblos indígenas de la SNSM, que contiene los principios rectores de vida que garantizan la pervivencia en equilibrio y armonía entre el hombre, la naturaleza y el universo.

[33] Territorio delimitado por la Línea Negra. La Línea Negra es la frontera dejada por los ancestros de los pueblos de la SNSM hasta donde se extiende su territorio, la cual no debe confundirse con el resguardo.

[34] Lugares en donde se realizan los pagamentos u ofrendas a los padres y madres de cuanto existe en el universo para mantener el equilibrio.

> […] eliminaría el pequeño núcleo boscoso, con la sola consideración gubernamental de suplir la necesidad de proveer de agua potable a la ciudad de Valledupar, y de asegurar el suministro necesario donde se ha pretendido reemplazar cualquier otra actividad por el cultivo de palma de cera (Duque, 2008).

En segundo lugar, el proyecto Puerto Multipropósito Brisa:

> […] implicó la transformación drástica de los terrenos seleccionados, con dramáticas consecuencias medioambientales: inicialmente 48 hectáreas para el desarrollo portuario y más de 1.200 adicionales para proyectos conexos de ampliación, grandes áreas de almacenamiento que serían complementadas con servicios viales ferroviarios y aeroportuarios (Duque, 2008, p. 274).

En este caso particular, aunque se presentaron inconsistencias en el proceso de consulta (por la supuesta falsedad de este proceso por la Oficina de Etnias del departamento de La Guajira), fue suspendido el desarrollo del proyecto. Sin embargo, para ese momento ya se había permitido que se adelantaran las obras de ingeniería, lo que trajo consigo un impacto ambiental irreversible reflejado en que "el humedal alrededor del río Lagarto, en el sitio del proyecto, fue variado y dragado, y la carretera de acceso al mismo cortó el flujo de agua, con la consecuente desecación del área" (Duque, 2008, p. 275). Finalmente, las cargas explosivas en el embalse del río Ranchería y el riego de "restos químicos y porciones de estructuras metálicas residuales que fueron vertidos por un túnel hasta llegar al río", además de cambiar su curso, generaron un gran impacto en la alimentación de los pueblos indígenas, situación que fue recogida y denunciada por Corpoguajira (Duque, 2008, p. 270).

Estos múltiples impactos ambientales provocaron en el pueblo arhuaco la necesidad de utilizar otros repertorios de acción colectiva relacionados con el medio ambiente, la construcción de megaproyectos y los derechos humanos y de iniciar un fuerte activismo político de rechazo a las intervenciones en su territorio, hecho que quedó registrado en los medios de comunicación desde 2006 hasta 2009, tal como se puede observar en la gráfica 1. De igual forma, el documento *Síntesis Posición indígena frente a los megaproyectos que afectan la*

Sierra Nevada de Santa Marta,[35] publicado en 2007 por el CTC,[36] deja clara la posición de rechazo a los megaproyectos en la SNSM. Otra de las estrategias de difusión emprendidas fue la creación del Centro de Comunicación Indígena Zhigoneshi,[37] en donde los indígenas de la SNSM publican sus producciones audiovisuales para difundirlas por Internet —en particular por las redes sociales— y por televisión. Es el caso, por ejemplo, del documental *Palabras Mayores*, emitido por el canal local Telecaribe.

Gráfica 1. Artículos de prensa referentes a la situación de los pueblos indígenas colombianos

Fuente: Ángela Santamaría y Andrea Coronell (2010)

Esta gráfica es producto de una investigación de seguimiento a los artículos de prensa sobre pueblos indígenas en *El Tiempo*, *El Espectador* y la revista *Semana* entre 1990 y 2010, mediante el programa de análisis de contenido de prensa financiado por Colciencias para lograr el trabajo conjunto entre el ORAC y GSPR/EHESS “Prospero”

[35] Resultado de la reunión de los cuatro pueblos de la SNSM en el que exponen a la comunidad nacional e internacional una posición unificada frente a los megaproyectos que están amenazando sus territorios tradicionales.

[36] Consejo Territorial de Cabildos. Organización que agrupa a los cuatro pueblos indígenas de la SNSM.

[37] Dependencia de la Organización Gonawindúa Tayrona que trabaja con la CIT para fortalecer los procesos institucionales de los pueblos kogui, wiwa y arhuaco mediante estrategias concertadas, encaminadas a la sensibilización hacia adentro y hacia afuera de las comunidades indígenas, basadas siempre en el respeto de las tradiciones ancestrales. Puede visitarse en http://www.corazondelmundo.co/

Sin embargo, adicional a la problemática ambiental, el territorio de los pueblos indígenas de la SNSM ha sido golpeado fuertemente por los actores armados y su población ha sido objeto de graves violaciones a los derechos humanos. Debido a su ubicación geográfica y su límite con La Guajira —que comunica con la frontera venezolana— "es considerado un corredor estratégico para los grupos armados ilegales, puesto que favorece la movilidad, el apoyo logístico y su aprovisionamiento, el contrabando y transporte de mercaderías, de gasolina, narcóticos y armas" (CIAT citado en Observatorio de Derechos Humanos y DIH, 2010, p. 5).[38] De esta manera, la presencia de actores armados ilegales[39] y legales[40] ha agudizado las consecuencias del conflicto armado en su territorio y ha desencadenado una serie de violaciones a los derechos humanos. Entre 2003 y 2008, por ejemplo, el pueblo arhuaco fue objeto de desplazamientos forzados, desapariciones, reclutamientos y asesinatos de líderes. El Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH evidenció un aumento de homicidios entre los años 2003 y 2004 (doce miembros del pueblo fueron asesinados) y de desplazamientos forzados,[41] siendo el pueblo arhuaco el segundo más afectado por este fenómeno después del pueblo kankuamo (Observatorio de Derechos Humanos y DIH, 2010).

El Relator Especial sobre Pueblos Indígenas Rodolfo Stavenhagen, en su informe del 10 de noviembre de 2004 sobre la misión Colombia, concluyó que

---

[38] Para profundizar en el tema, puede verse FUCUDE (2009).

[39] Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) (Frente 41 Cacique Upar y 59 Resistencia Wayúu), Ejército de Liberación Nacional (ELN) (Frentes Manuel Martínez Quiroz, Camilo Torres Restrepo, Gustavo Palmesano Ojeda y Seis de diciembre), las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) (Bloques Caribe y Tayrona y Mártires del Cesar) y Bandas Criminales Emergentes (BACRIM) (Águilas Negras y Los Nevados) (FUCUDE, 2009, p. 32).

[40] Décima Brigada Blindada del Ejército adscrita a la I División, compuesta por el Batallón de Artillería No. 2 La Popa, Grupo Mecanizado No. 2 Coronel Juan José Rondón, Grupo Mediano Blindado General Gustavo Matamoros D'Costa, el Batallón de A.S.P.C. No. 10 Cacique Upar, el Batallón Energético y Vial No. 2, el Batallón Energético y Vial No. 3, Grupo Gaula Cesar, Grupo Gaula La Guajira, así como el Batallón de Infantería No. 5 General José María Córdova en Santa Marta y Grupo Gaula Rural Magdalena.

[41] Entre los años 2003 y 2008 el Observatorio registró 2.509 indígenas víctimas de este fenómeno, siendo el año 2005 el más crítico, con un incremento de 48,5% con respecto a 2004 como resultado de los enfrentamientos entre los grupos armados y la fuerza pública. El Sistema de Alertas Tempranas (SAT) de la Defensoría del Pueblo "elaboró 13 informes de riesgo para los 6 municipios habitados por el pueblo arhuaco, siendo 2004 el año más dramático en esta materia" (Observatorio de Derechos Humanos y DIH, 2009, pp. 18-19). Igualmente, expresa el relator especial Rodolfo Stavenhagen "la preocupante magnitud del desplazamiento forzado, cuyo impacto en las comunidades indígenas aumentó durante 2003" (Naciones Unidas-Consejo Económico y Social 2004, p. 9).

"la situación de los derechos humanos de los indígenas de Colombia es grave, crítica y profundamente preocupante" (Naciones Unidas-Consejo Económico y Social, 2004) como consecuencia del conflicto interno, los grupos armados ilegales y la explotación de recursos naturales. Constató que los pueblos indígenas han sido sometidos a graves violaciones de derechos humanos y han tenido que "soportar las devastadoras consecuencias del conflicto" (Naciones Unidas-Consejo Económico y Social, 2004), como asesinatos selectivos de líderes, torturas, desplazamientos masivos, desapariciones forzadas y reclutamientos[42], entre muchas otras, hasta el punto que se ha visto amenazada su supervivencia física y cultural. Además de reportar la difícil situación de los pueblos indígenas, en especial de las mujeres y los niños, producto del conflicto armado, la violencia y el narcotráfico, evidenció el impacto ambiental y cultural generado por las actividades económicas como la extracción de petróleo, la explotación forestal, las operaciones mineras y la construcción de megaproyectos hidroeléctricos (Naciones Unidas-Consejo Económico y Social, 2004).

En este contexto, la escena internacional y los mecanismos de la ONU sobre pueblos indígenas se han convertido en una "oportunidad política", pues son utilizados como mecanismo de difusión y de presión frente al Estado colombiano desde afuera —efecto de *boomerang*—. Por lo tanto, consideramos importante rescatar el esfuerzo realizado por algunos líderes indígenas del pueblo arhuaco, quienes asistieron y participaron en dichos mecanismos propios y contribuyeron a visibilizar la difícil situación por la que atravesaron los pueblos indígenas de la SNSM como consecuencia del conflicto armado y los impactos ambientales de los megaproyectos. En este sentido, analizaremos principalmente las intervenciones de la defensora de derechos humanos, Leonor Zalabata Torres, única arhuaca con una amplia trayectoria en espacios internacionales (2003-2004) y, de forma breve, los pronunciamientos de los jóvenes líderes César Alberto Torres (2007) y Asdrúbal Torres (2010) en el FPCI, GTPI y MEPI, respectivamente.

En primer lugar, nos referiremos a Leonor Zalabata, indígena del pueblo arhuaco, lideresa, activista y defensora de los derechos de los pueblos indígenas y de las mujeres. Especialista en Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas,

[42] El Relator Especial expresó: "En la Sierra Nevada se registran 44 desapariciones forzadas, 166 ejecuciones extrajudiciales, 92 casos de tortura y 52 casos de secuestro entre 1998 y 2002, y se han denunciado dos masacres en 2002, en las cuales fueron asesinados 12 indígenas wiwas, ocasionando el desplazamiento forzado de 1.300 indígenas y el de 300 personas de las comunidades de Sabana Grande, Potrerito, El Machín y Marocaso" (Naciones Unidas-Consejo Económico y Social, 2004, p. 11-12).

Derecho Internacional Humanitario, Resolución de Conflictos y Construcción de Paz, Unitar-Universidad de México. En 2007 obtuvo el premio Ana Lindh. En palabras de Jan Eliasson, presidente de la Fundación para la Memoria de Anna Lindh, le fue otorgado por su:

> […] tenacidad, coraje y fortaleza, realiza una lucha por el igual derecho de todos a una vida digna y en paz. Como líder de aquellos que han sido invisibilizados, en una Colombia ya acostumbrada a la violencia, ella es un ejemplo por su indudable optimismo y fe en el futuro, al igual que Anna Lindh lo hizo durante su vida, Leonor hace énfasis en el diálogo y cooperación en el trabajo para lograr la paz y la reconciliación (Organización Nacional Indígena de Colombia, 2007).

Fotografía 7. Representación indígena de Colombia en la sesión del GTPI en 2004



Fuente: Marianne Midrouillet

En el centro de la foto, la lideresa Leonor Zalabata acompañada de Luz Mila Amaya y Aparicio Ríos

Durante varios años ha sido comisionada de Derechos Humanos de la Confederación Indígena Tayrona (CIT) y ha asistido a los diversos espacios nacionales de participación de pueblos indígenas (Comisión Nacional de Derechos Humanos, Mesa Permanente de Concertación, por ejemplo). Además ha participado en varias reuniones internacionales de la ONU relacionadas con el Convenio sobre

la Diversidad Biológica (cdb) y en el Foro Permanente (fpci) en su segundo y tercer período de sesiones en la ciudad de Nueva York.

En el año 2003, en el marco del segundo período de sesiones del fpci, la lideresa arhuaca se pronunció respecto a los derechos humanos y el medio ambiente, temas previstos en la agenda oficial del Foro. Su intervención con relación al tema de derechos humanos se centró en denunciar la violación de los derechos humanos por parte de los distintos actores armados del conflicto y expresó que los pueblos indígenas en Colombia son objeto de muerte, desplazamiento, pérdida de recursos naturales, desestructuración social y familiar así como inseguridad alimentaria y pobreza. Enfatizó en la neutralidad de los pueblos indígenas en el conflicto.

Al terminar su intervención, como se acostumbra en dichos espacios, la lideresa hizo seis recomendaciones. En primer lugar, que el fpci solicitara al Gobierno de Colombia que convocara a la Comisión Nacional de Derechos Humanos de manera regular; en segundo lugar, que el Gobierno invitara oficialmente al Relator Especial Rodolfo Stavenhagen; en tercer lugar, que la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas creara programas para la protección, atención y seguimiento a la violación de los derechos de los pueblos indígenas; en cuarto lugar, que el Gobierno contemplara la participación de los pueblos indígenas en las diferentes instancias de decisión de políticas públicas locales y nacionales; en quinto lugar, que todas las instancias y agencias de la onu presentes en Colombia actuaran de manera coordinada sobre el tema de los pueblos indígenas; finalmente, que el Comité sobre los Derechos del Niño investigaran la grave situación de los niños y jóvenes indígenas implicados en el conflicto armado.

Con relación a la afirmación de Leonor Zalabata, respecto a que "los pueblos indígenas de Colombia enfrentamos una gravísima situación de conflicto armado y violación generalizada de derechos humanos", pudimos constatar que para esa época se agudizó el conflicto, de ahí que la lideresa se pronunciara en esos términos. Según el Informe de la Comisión de Observación de la Crisis Humanitaria en la snsm:

> […] entre 1998 y 2002, en la snsm, se presentaron 44 desapariciones forzadas, 166 ejecuciones extrajudiciales, 92 casos de tortura y 52 casos de secuestro. También se registran datos de dos masacres en el año 2002, en las cuales fueron asesinados 12 indígenas Wiwas, ocasionando el desplaza-

miento forzado de 1.300 indígenas de esa comunidad y el de 300 personas de las comunidades de Sabana Grande, Potrerito, El Machin y Marocaso (fucude, 2009, p. 33).

La intervención puede observarse a continuación:

Fotografía 8. Intervención de Leonor Zalabata en la segunda sesión del fpci, 2003

Segunda Sesión del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas

Tema: Derechos Humanos

Leonor Zalabata Torres
Pueblo Arhuaco, Colombia

Estimado Sr. Presidente y distinguidos miembros del Foro Permanente:

Considerando que:

1. Los Pueblos Indígenas de Colombia enfrentamos una gravísima situación de conflicto armado y violación generalizada de derechos humanos.

2. Los Pueblos Indígenas hemos mantenido la posición política de no involucrarnos con los diferentes actores armados.

3. Pese a este firme compromiso con la paz, los Pueblos Indígenas en Colombia sufrimos el continuo ataque de los distintos actores del conflicto produciendo miles de muertes violentas, desplazamientos de nuestros territorios, pérdida de sus recursos naturales, desestructuración social y familiar e inseguridad alimentaria y pobreza.

4. El Estado Colombiano no ha formulado una política especial para la protección de los derechos de los Pueblos Indígenas reconocidos en la Constitución Nacional, ni ha implementado el Convenio Internacional de la OIT ratificado por Colombia,

Recomendamos:

1. Que los miembros del Foro Permanente soliciten al gobierno de Colombia que convoque y dote de medios humanos y materiales a la Comisión Nacional de Derechos Humanos de Colombia para que pueda ser convocada de manera regular, al menos bimestralmente, y que acoja y atienda sus recomendaciones de manera eficiente.

2. Que los miembros del Foro Permanente soliciten al gobierno de Colombia invite oficialmente al Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas de Naciones Unidas, Dr. Rodolfo Stavenhagen, con el fin de elaborar un informe especial sobre la situación de los Pueblos Indígenas.

3. Que los miembros del Foro Permanente soliciten a la oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas, que en su oficina en Colombia se creen programas para la protección de los Pueblos Indígenas, dando atención y seguimiento a la violación de los derechos de los Pueblos Indígenas.

4. Que los miembros del Foro Permanente soliciten al gobierno de Colombia la participación de los Pueblos Indígenas en las diferentes instancias a nivel local y nacional donde se formulen y evalúen políticas de seguridad.

5. Que los miembros del Foro Permanente soliciten a todas las instancias y agencias del sistema de las Naciones Unidas que trabajan con Colombia, que actúen de manera coordinada y específica sobre el tema de los Pueblos Indígenas.

6. Que los miembros del Foro Permanente soliciten al Comité sobre los Derechos del Niño, investigue la grave situación de los niños y jóvenes indígenas implicados en el conflicto armado, especialmente su reclutamiento por parte de los distintos actores armados.

Fuente: DoCip

Ese mismo año (2003), en el desarrollo del Foro Indígena sobre Medio Ambiente (espacio creado en el FPCI), en particular sobre "los riesgos de las semillas modificadas genéticamente e impacto del cambio climático", Leonor Zalabata manifestó su preocupación por la protección de los recursos genéticos, el conocimiento tradicional y los recursos naturales. Este tema estaba siendo tratado a la luz del Convenio de Diversidad Biológica suscrito en 1992 y adoptado por el Estado colombiano mediante la Ley 165 de 1994, el cual retoma algunos de los conceptos de los pueblos indígenas como la preservación y el cuidado de la naturaleza, aspectos que, según el texto del Convenio, los Estados deben garantizar y establecer la relación entre estos y los recursos naturales de la siguiente manera:

> Reconociendo la estrecha y tradicional dependencia de muchas comunidades locales y poblaciones indígenas que tienen sistemas de vida tradicionales basados en los recursos biológicos y la conveniencia de compartir equitativamente los beneficios que se derivan de la utilización de los conocimientos tradicionales, las innovaciones y las prácticas pertinentes para la conservación de la diversidad biológica y la utilización sostenible de sus componentes (Organización de Naciones Unidas, 1992).

En su declaración la lideresa solicitó que el FPCI hiciera el seguimiento a los procesos de consulta previa realizados por los Estados (antes de la elaboración de leyes, políticas y programas con relación a la aplicación de la CDB, que se refirieran al acceso a los recursos genéticos y al conocimiento tradicional), que se garantizara la participación plena y efectiva en los distintos procesos, que trabajara de manera conjunta con las secretarías y organismos creados para manejar estos temas y que acompañara el trabajo de la OMPI, teniendo especial cuidado con los derechos colectivos y el derecho consuetudinario. Su declaración, en esa oportunidad, fue la siguiente:

Fotografía 9. Intervención de Leonor Zalabata en la segunda sesión del fpci, 2003

Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas
Segunda Sesión
Nueva York, 16 de mayo de 2003

doCip
ARCHIVES

Declaración de Leonor Zalabata, Pueblo Arhuaco, Colombia
Tema: Medio Ambiente

Estimados Miembros del Foro Permanente y representantes presentes:

Desde la Cumbre de Río en los debates e instrumentos internacionales sobre medio ambiente se ha incorporado la discusión sobre nuestros conocimientos tradicionales y sobre el acceso a los mismos y a los recursos genéticos de nuestros territorios y nuestros recursos genéticos humanos en el Proyecto del Genoma Humano.

Los conocimientos tradicionales constituyen la base del ser de nuestros pueblos. Son de carácter colectivo, pertenecen a todo un pueblo y a sus generaciones a lo largo de los tiempos. La protección de nuestro conocimiento tradicional y de nuestros recursos genéticos está garantizada por nuestras propias leyes, y sólo nosotros tenemos la autoridad para decidir sobre ellos. Por ello, la OMPI, la OMC, los instrumentos ambientales y cualquier otro acuerdo que afecte a nuestro conocimiento tradicional debe respetar ese principio. Ningún sistema de protección externo e impuesto garantiza la protección de nuestros conocimientos.

Los conocimientos tradicionales desarrollados dentro de nuestros territorios con sus recursos naturales, el derecho a la autodeterminación, el respeto y reconocimiento de nuestras culturas y cosmovisiones, nuestros derechos colectivos, son la verdadera garantía del futuro de nuestros niños y nuestros jóvenes.

Para la protección de nuestros conocimientos tradicionales y recursos naturales, queremos hacer las siguientes recomendaciones:

1. Que el Foro Permanente haga un seguimiento para asegurar que los Estados realizan consultas previas con los Pueblos Indígenas antes de la elaboración de las leyes, políticas y programas de aplicación del CDB que nos afectan, particularmente en relación con los conocimientos tradicionales y al acceso a los recursos genéticos.

2. Que el Foro Permanente haga un seguimiento para garantizar la participación plena y efectiva de los pueblos indígenas en los distintos procesos de aplicación e implementación nacional de los instrumentos relacionados con el conocimiento tradicional y el acceso a los recursos genéticos.

3. Que el Foro Permanente trabaje con las Secretarías y organismos que tratan sobre el conocimiento tradicional, para que haya coherencia entre todas las decisiones y declaraciones internacionales sobre los Pueblos Indígenas y todas las agencias y organismos de la ONU que trabajan en este tema, y que esa coherencia esté basada en el respeto de los derechos de los Pueblos Indígenas.

4. Que el Foro Permanente recomiende a la OMPI que considere sistemas adecuados sobre los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas con la debida consideración a los derechos colectivos y el derecho consuetudinario

Fuente: DoCip

En el marco del período de sesiones propuso a las organizaciones indígenas y a cualquier interesado en apoyar a los pueblos de la snsm, en general, la conformación de una densa red de apoyo y defensa transnacional llamada "Indigenous Solidarity Network with the Indigenous Peoples in the snsm-Colombia" para hacer frente al impacto del conflicto armado en sus territorios. A diferencia de las demás, esta declaración fue presentada en inglés, lo que suponemos podía acceder a un público mayor, puesto que un gran número de los delegados y asistentes al Foro hablan inglés como primera o segunda lengua. De esta manera demostró,

retomando a Keck y Sikkink (2000), que su trabajo en red como "empresario político" contribuirá a su propia misión y campaña, motivo por el cual lo promueve activamente. Con base en esta estrategia de incidencia política podemos constatar que el Foro internacional es el escenario propicio "para formar redes transnacionales o fortalecerlas" (Keck y Sikkink, 1998, pp. 31-32). Su declaración fue clara y estableció explícitamente los propósitos de conformar una red transnacional de defensa. A continuación se puede observar la propuesta:

Fotografía 10. Comunicación de Leonor Zalabata, 2003

INDIGENOUS SOLIDARITY NETWORK WITH THE INDIGENOUS PEOPLES IN THE SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA (COLOMBIA)

Dear Friends,

The Sierra Nevada de Santa Marta, located at the North of Colombia, is the homeland and territory of four Indigenous Peoples: Iku (Arhuacos), Kogi, Wiwa and Kankuamo. All the four Peoples share our territory, our history and our cosmovision. We have our own languages and our traditional authorities who respect and practice our ancestral law.

We are currently facing a serious crisis particularly affecting Indigenous Peoples. In the Sierra Nevada de Santa Marta, armed conflict has resulted in a loss of human lives, and an obstruction of the normal development of our everyday activities which are essential for our subsistence. Our freedom of movement is restricted within our territories, transport of food is also blocked, as well as the rendering of health services and burial of our dead. Furthermore, our youth are subject to forced enrolment within the different armed groups and our communities are exposed to situation of open confrontation among them.

With the suspension of the dialogue between the Colombian government and the different armed groups, the situation has become increasingly dramatic over these last few months. We feel impotent to stop the advancement of the armed groups into our territory. Although we reaffirm that we are not aligned with any of them, but we are in fact against violence and in favour of life and our Peoples' rights.

In trying to find a way which will allow us to denounce what is taking place and to stop it, we have decided to appeal to all of you, Indigenous brothers and sisters, to ask for your solidarity. Our proposal is to form a Solidarity Network with the Indigenous Peoples from the Sierra Nevada de Santa Marta. Although primarily directed to the participation of Indigenous Organizations, it would be open to anyone who wants to participate and support us in our work for peace.

Often we need support for dissemination of information at the international level. Other times we need advice on issues related to conflict resolution and humanitarian international law. We think that our brothers and sisters are the ones who can best support us as they are conscious of our rights as Peoples and have gone through similar situations. Specifically, we request the following:

1. Support international lobbying campaigns to denounce human, social, cultural, economic and politic rights violations.

2. Technical support to register the different violations against our rights.

3. Support for communication equipment and tools which will allow us to be in touch with the different communities dispersed within the Sierra (i.e.: satellite telephones).

4. Small contributions to establish a fund in order to allow us to implement actions for the defence of our rights (i.e.: internal community meetings, travel expenses and acquisition of communications equipment).

Leonor Zalabata, Pueblo Arhuaco (Colombia) Email: zalabata@teleupar.net.co

Fuente: DoCip

En el tercer período de sesiones, desarrollado entre el 10 y el 21 de mayo de 2004 y cuyo tema especial fue las mujeres indígenas, la lideresa participó en dos espacios: en el tema principal de ese período y en el tema 4 del Programa Provisional establecido mediante la EC. 19/2004/1, el cual estuvo dedicado al informe sobre los ámbitos del mandato del FPCI.

En su declaración referente al tema principal, Leonor mencionó la importancia de la mujer dentro de las comunidades en la reproducción y protección de la cultura y planteó la necesidad de analizar las relaciones entre hombre y mujer al interior de cada uno de los pueblos. Atendiendo a la realidad colombiana se refirió al alto impacto del conflicto armado en las mujeres, el cual genera índices importantes de violencia. De esta manera, hizo seis recomendaciones orientadas fundamentalmente a la importancia del monitoreo por parte de las agencias y organismos de la ONU de los casos de violencia contra las mujeres en situaciones de conflicto armado, a las reparaciones, al fortalecimiento y a la protección de la mujer como reproductora y protectora de la vida cultural, económica y social de los pueblos, así como a la igualdad de género para la participación en el diseño, formulación e implementación de políticas dentro de las comunidades y la capacidad de brindar las mismas oportunidades en el ámbito económico y político dentro y fuera de sus pueblos. La totalidad de la declaración se puede observar a continuación:

Fotografía 11. Intervención de Leonor Zalabata en el tercer período de sesiones del FPCI, 2004



Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas
Tercer Período de Sesiones
Nueva York, 10 al 21 de mayo de 2004
Tema del Programa provisional: Mujer Indígena

Declaración de Leonor Zalabata, Comisionada de Derechos Humanos de la Confederación Indígena Tayrona, Sierra nevada de Santa Marta (Colombia)

Señor Presidente y distinguidos miembros del Foro Permanente,

Como el agua y la tierra de cuya fertilidad depende la vida de la humanidad, así mismo, las mujeres indígenas, somos de vital importancia como componente humano y la garantía de la permanencia de los Pueblos Indígenas en nuestros territorios.

Tratar la situación de las mujeres indígenas implica reflexionar en el interior de nuestros propios pueblos lo que significan las relaciones entre hombres y mujeres, sus diferencias y sus inequidades, desde el ámbito cultural propio y particular de cada pueblo. Adicionalmente, implica reflexionar sobre la situación de las mujeres indígenas, fuera de sus propios contextos culturales y en sus relaciones con las sociedades mayoritarias. Las mujeres indígenas no solo experimentan las distintas formas de discriminación y marginación sufrido por los pueblos indígenas, sino que estas se ven agravadas por su condición de género dentro y fuera de sus propias culturas.

El análisis de esta problemática es una responsabilidad colectiva que nos interesa a todas y a todos, hombres y mujeres, pueblos indígenas y no indígenas, instituciones gubernamentales y no gubernamentales, autoridades tradicionales y autoridades de los Estados.

Solicitamos al Foro Permanente que recomiende a las diferentes agencias del sistema de Naciones Unidas, que sus iniciativas, políticas, programas y proyectos consideren y visibilicen:

- Que las agencias y organismos competentes de Naciones Unidas, hagan un monitoreo de cómo impacta a las mujeres indígenas el conflicto armado y la guerra que afectan a los Pueblos indígenas, y que intervengan apoyando las estrategias indígenas de sus propias organizaciones con el objetivo de terminar lo antes posible con dichos conflictos;
- Que la reconstrucción de los pueblos indígenas sea económica, política, social y colectiva, incluyendo de manera especial las reparaciones a las mujeres indígenas afectadas por la guerra y el conflicto armado;
- Las condiciones culturales, económicas y sociales particulares de las mujeres indígenas dentro de los distintos pueblos;
- La importancia de las mujeres indígenas en la reconstrucción, mantenimiento y reproducción de la vida cultural, económica y social de nuestros pueblos;
- Que dichas políticas y propuestas se diseñen e implementen a través de la promoción de procesos internos de reflexión entre las autoridades tradicionales y hombres y mujeres, sobre la significación, valor, balance e inequidades entre hombres y mujeres;
- Que generen posibilidades equitativas de participación en el ámbito económico y político dentro y fuera de sus pueblos.

Fuente: DoCip

De la misma forma en que se pronunció sobre la situación de derechos humanos por la agudización del conflicto armado, la declaración de Leonor responde al aumento de la violencia perpetrada contra las mujeres, que se presentó a partir del primer semestre de 2004. Como se menciona en el periódico feminista *Mujeres en red,* con el paso de "13 víctimas durante el período del primero

de enero al 31 de julio de 2003 a 25 víctimas durante el mismo período del año 2004, presentando un incremento de más del 100%" (Restrepo, 2004). Al respecto Olga Luz Restrepo, autora del artículo "La violencia contra los pueblos indígenas también tiene sexo", publicado en el periódico mencionado afirma:

> [...] las más castigadas —por decir lo menos— son las mujeres Wiwa, destacadas en el liderazgo de los proyectos sociales y de vida de sus comunidades; seguidas de las Paeces, actoras fundamentales de sus procesos comunitarios y del desarrollo del proyecto de vida de los NASA; de las Chamies, quienes han proclamado sus derechos como mujeres indígenas al interior de sus comunidades y han exigido mayor reconocimiento y participación en sus instancias de dirección y gobierno; o las kakuamo, miembras de una de las comunidades más diezmadas en desarrollo del conflicto (Restrepo, 2004).

Conforme a la reconstrucción que hizo Amnistía Internacional sobre algunos casos emblemáticos de violencia contra las mujeres, en la SNSM se presentaron graves casos, uno de los cuales consideramos pertinente citar, pues permite entender la compleja situación que se vivía en ese momento:

> En marzo de 2001, la hija de 16 años de otra dirigente de AMNUCIC, fue violada, torturada y muerta, cuando iba en camino a Valledupar, departamento de Cesar. La obligaron a bajar del autobús y se la llevaron. "No sé quién recogió el cadáver. La habían enterrado como N. N. [desconocida]. Los AUC habían puesto la plata para la urna. Así hacen ellos. Los indígenas que vivían cerca del jagüey [pozo] habían escuchado sus gritos. Me contaron que la niña les decía "no me maten, yo no les he hecho nada a ustedes" y me llamaba. Los paramilitares le gritaron: "¡Qué mami ni qué carajo! ¡Si es por tu mamá que viene todo esto!" Le cortaron los pechos (Testimonio de la madre de la niña citada en Amnistía Internacional, 2004).

Adicional a esta situación de violencia, según el informe de la CIDH de 2007 las mujeres indígenas enfrentan varios obstáculos en relación con el acceso a la justicia, respecto a lo cual destacamos:

> [...] la discriminación y las dificultades para acceder a la justicia afectan en forma diferenciada a las mujeres indígenas y afro descendientes, debido a

> que están particularmente expuestas al menoscabo de sus derechos por causa del racismo. Asimismo, ha constatado que los obstáculos que enfrentan para acceder a recursos judiciales idóneos y efectivos que remedien las violaciones sufridas, pueden ser particularmente críticos porque sufren de varias formas de discriminación combinadas, por ser mujeres, por su origen étnico o racial y/o por su condición socio-económica (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2007).

Conforme a lo anterior, debido a las limitaciones de las mujeres indígenas por acceder a la justicia y por obtener una solución favorable a la situación de violencia, los activistas como Leonor Zalabata acuden a la escena internacional para visibilizar la situación de derechos humanos de las mujeres indígenas en particular, como el único medio para presionar al Estado colombiano en el cumplimiento de sus obligaciones.

En el desarrollo de ese período de sesiones respecto al tema 4, la lideresa hizo referencia en su declaración a la situación de derechos humanos de los pueblos indígenas en Colombia y reiteró su exposición del año anterior, manifestando la neutralidad de los pueblos de Colombia ante los actores del conflicto armado.

En este mismo espacio, el Gobierno de Colombia presentó ante el FPCI un documento en el que resumió la legislación para pueblos indígenas en el país y su situación en temas como salud, educación, cultura, medio ambiente y diversidad, autonomía y desarrollo, derechos humanos y la participación en la formulación de políticas públicas.[43] Leonor expresó su inconformidad frente a ellos, debido a que este "no reflejó las condiciones reales del conflicto existente, entre los distintos actores armados, *y entre estos y las Fuerzas Armadas de Colombia*" [cursivas nuestras] (Zalabata, 2004). Manifestó su interés en que el Relator Especial Rodolfo Stavenhagen, quien recientemente había visitado su territorio, contribuyera con su informe "a reflejar y precisar su situación, para que las instituciones colombianas tomaran las medidas necesarias para atender

[43] Con relación a los derechos humanos, en el informe el Gobierno expresó: "El principal enemigo del pueblo colombiano y la más grave amenaza a la supervivencia física y cultural de los pueblos indígenas *son los grupos armados al margen de la ley*. Es por eso que el actual Gobierno ha definido como una de sus prioridades el restablecimiento de la seguridad democrática en la conciencia de que la lucha contra los grupos armados ilegales debe hacerse en el marco del más estricto respeto de los derechos humanos y garantías constitucionales. La derrota de la violencia es condición primordial para alcanzar el desarrollo y la justicia social [...]. Otro flagelo que viene vulnerando a los pueblos indígenas es la penetración de cultivos ilícitos a sus territorios" [cursivas nuestras].

sus llamados de protección y seguridad" (Zalabata, 2004). Solicitó al FPCI que recomendara al Gobierno colombiano el respeto de la neutralidad de los pueblos indígenas en el conflicto armado y que el asesor especial del Secretario General para la Prevención del Genocidio visitara el país.

Fotografía 12. Intervención de Leonor Zalabata en el tercer período de sesiones del FPCI, 2004

Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas
Tercer Período de Sesiones
Nueva York, 10 a 21 de mayo de 2004

Declaración presentada por Leonor Zalabata, comisionada de Derechos Humanos de la Confederación Indígena Tayrona sobre la situación de los derechos humanos del pueblo Arhuaco la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia.

Señor Presidente y distinguidos miembros del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas:

En mi condición de mujer indígena Arhuaca y en representación legítima de mi pueblo, me dirijo a ustedes para exponer la gravísima situación de violación de los derechos humanos individuales y colectivos que se está produciendo en la Sierra Nevada de Santa Marta.

Reafirmo una vez más que la violencia en Colombia afecta a todos los pueblos indígenas del país y que en muchas ocasiones hemos manifestado nuestra posición política de rechazo a la guerra sin alinearnos con ninguno de los actores armados. No obstante somos víctimas directas de todos los actores en conflicto.

El informe presentado al Foro Permanente por el gobierno de Colombia no refleja las condiciones reales del conflicto existente entre los distintos actores armados y entre estos y las Fuerzas Armadas de Colombia. Estos incrementan la violación de los derechos y la inseguridad de los pueblos indígenas, particularmente el desplazamiento forzado de sus territorios tradicionales, los secuestros, las masacres, los crímenes individuales, los bombardeos indiscriminados, el reclutamiento forzoso, el robo de comida y otros bienes de las comunidades, las restricciones alimentarias y de transporte. Estas diferentes formas de la guerra, no solo destruyen la vida física de las personas, también vulneran y aniquilan la vida de nuestros pueblos y nuestra identidad cultural. Nuestras futuras generaciones están siendo comprometidas a asumir los daños causados a nuestra tradición, a nuestros valores culturales y a nuestra relación con la naturaleza.

Esperamos que el informe del Relator Especial sobre los Derechos Humanos y las Libertades de los Indígenas, Dr. Rodolfo Stavenhagen, quien realizó recientemente una visita oficial a la zona contribuya a reflejar y precisar nuestra situación, para que las instituciones colombianas tomen las medidas necesarias para atender nuestros llamados de protección y seguridad.

Solicitamos al Foro Permanente que:

a) en coordinación con Oficina del Alto Comisionado para Colombia, recomiende al gobierno de Colombia respetar la posición asumida por los pueblos indígenas de rechazo a la guerra y a ser armados, reclutados y entrenados militarmente por parte de los distintos actores armados incluyendo el ejército Colombiano;
b) recomiende al Asesor Especial del Secretario General para la Prevención del Genocidio realizar una visita a Colombia para examinar especialmente la situación de los pueblos indígenas en relación a su mandato.

Fuente: DoCip

Ante la petición de Leonor, Stavenhagen expresó en su informe que

> [...] en la Sierra Nevada, en donde habitan los pueblos indígenas Kogui, Kankuamo, Arhuaco y Wiwa, prevalece la violación del derecho a la vida en las modalidades de masacres, asesinatos selectivos de configuración múltiple y asesinatos selectivos simples, que consisten básicamente en ejecuciones extrajudiciales, perpetradas especialmente por las AUC (Naciones Unidas-Consejo Económico y Social, 2004, p. 10).

De manera particular, respecto al pueblo arhuaco afirmó:

> El pueblo Arhuaco, que rechaza la presencia de grupos armados en su territorio, pugna por la reconstrucción de un Espacio de Hermandad y por el respeto a sus derechos humanos y colectivos. El Relator Especial recibió denuncias de violaciones, tales como las restricciones alimenticias impuestas, el no respeto de sus autoridades tradicionales, asesinatos selectivos, reclutamiento forzado de sus jóvenes, bombardeos de sus pueblos, y otros abusos. Una cuestión particularmente preocupante es el impacto del conflicto en las vidas de las mujeres arhuacas, quienes documentaron para el Relator Especial la violencia, las amenazas, y los abusos sexuales que sufren. Finalmente, los líderes y representantes expresaron su oposición a la creación de un municipio no indígena en su territorio tradicional, a la construcción de la represa de Los Besotes y la ocupación del cerro Inarwa, centro espiritual y sagrado de los arhuacos, por el ejército colombiano (Naciones Unidas-Consejo Económico y Social, 2004, p. 10).

Leonor se ha convertido en la única arhuaca que se ha ocupado de "utilizar la escena internacional, para atraer la atención a los asuntos que defiende" (Keck y Sikkink, 2000 y de participar en esos espacios internacionales con el objetivo principal de difundir las diferentes problemáticas de la SNSM, buscando aliados internacionales más allá de sus fronteras[44] y ejercer presión desde afuera (Keck y Sikkink, 2000), en cuanto a lo cual la lideresa expresa:

[44] El esfuerzo no solo de movilizar recursos sino aliados más allá de las fronteras para su causa, es una labor muy propia del "empresario político", que aunque "no tiene recursos suficientes, gasta su

> En medio del conflicto actual es una estrategia importante, pero no siempre viable. La cooperación con organizaciones internacionales y la participación en foros internacionales *es un elemento importante para presionar a las autoridades nacionales*. Es extraño que cuanto más lejos uno está de su tierra, es cuando más le ponen atención. Generalmente uno es ignorado en su propio país. Los actores internacionales no han conseguido resolver el conflicto, pero pueden ofrecer cierta protección (Organización Nacional Indígena de Colombia, 2007).

Además de las oportunidades políticas generadas por la ONU, su formación ya mencionada, así como en temas de Bioética y conocimiento tradicional y su larga experiencia en derechos humanos[45] Leonor ha generado el uso de repertorios de acción "en los que encuadren dinámicamente sus mensajes" (Tarrow, 2004, pp. 109-110) respecto a los derechos humanos, al conflicto armado (particularmente la situación de las mujeres indígenas), a la protección del conocimiento tradicional y el acceso a recursos genéticos. Con su participación como "empresaria política" ha logrado que la atención de muchos otros líderes indígenas gire hacia la SNSM y que el pueblo arhuaco aparezca como un referente de resistencia cultural, aspecto que observamos en el undécimo período de sesiones del FPCI cuando una mujer indígena de aproximadamente 50 años y miembro del Enlace Continental de Mujeres nos preguntó muy efusivamente por la hermana Leonor (Diario de campo Andrea Coronell, undécimo período de sesiones del FPCI, Nueva York, mayo de 2012).

No obstante el importante reconocimiento internacional de esta lideresa, algunos miembros de su comunidad expresan que su trabajo ha sido parte de una agenda propia que no es necesariamente el resultado de un proceso de apropiación de esos espacios por parte de la CIT. Esta organización tiene como principal estrategia fortalecerse al interior de su territorio y luego salir con un capital cultural maduro, para dialogar desde la vivencia de su cosmovisión y su Ley de Origen y no solo en términos de reclamación de derechos. En relación con la "diplomacia de segunda vía" y la participación de la organización indígena, el líder arhuaco Álvaro Torres expresa:

---

tiempo y su dinero en su movilización y organización, espera que dicha inversión pueda atraer suficiente tiempo y recursos de otros para cumplir con su meta" (Oliver y Marwell, 1992, p. 252).

[45] Ha sido delegada de la CIT ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos y para el desarrollo de los Autos 004 y 092 de la Corte Constitucional.

> Hasta el momento, los que han tenido la oportunidad de asistir a esos eventos internacionales lo han hecho por gestiones personales, pero estamos empezando a ver que ya se requiere una política de la comunidad en la que todo esté realmente soportado, controlado y evaluado por la Directiva. Internamente estamos tratando de mejorar esos espacios de comunicación, esa relación entre directivos, autoridades y comunidad en todos los aspectos, entonces esa es una de las cosas que la comunidad debe entrar a controlar por medio de sus directivos. Hasta ahora ha funcionado de esa manera, pero estamos claros con respecto a que eso no debe seguir funcionando de esa manera. Eso es un espacio que debe aprovecharse para contribuir a consolidar el Gobierno arhuaco, que ha crecido mucho, puesto que ahora se está hablando de 45.000 arhuacos; entonces, realmente si no hay una estructura fuerte y un control social, por ejemplo, en la ampliación y restitución del territorio, se nos puede convertir en un problema y promoverse la aculturación, entonces todos esos espacios deben aprovecharse dando inicio internamente a la discusión sobre cómo se va a realizar ese proceso (Entrevista con Álvaro Torres, junio de 2012).

Otro líder que ha asistido y participado en espacios internacionales propios para pueblos indígenas, aunque no de la misma forma que Leonor Zalabata, es César Torres Torres, hijo del excabildo gobernado Julio Alberto Torres, quien cuenta con aproximadamente 34 años de edad. Como representante de la CIT, este líder del pueblo arhuaco participó en la vigésima cuarta sesión del GTPI, que se llevó a cabo en Ginebra en el año 2006 y en la cual el tema principal para la discusión fue la utilización de las tierras de los pueblos indígenas por autoridades, grupos o individuos con fines militares.

En sus intervenciones, el líder arhuaco se preocupó de manera particular por describir la relación entre los pueblos de la SNSM y el territorio y su misión como guardianes del mundo y, en segundo lugar, evidenciar la situación de ocupación de los territorios de la SNSM para la época, no solo por los grupos armados ilegales, sino por las fuerzas militares del Estado colombiano. En ese momento se encontraba en vigencia el Programa de Seguridad Democrática, el cual contemplaba la recuperación de aquellos territorios ocupados por los guerrilleros, en mayor medida; de ahí el sentido que le dio a su pronunciamiento.

De la misma forma como participó Leonor, César solicitó el respeto por la neutralidad de los pueblos de la SNSM y la importancia de centrar la atención en

los recursos naturales presentes en su territorio, siendo estos la causa principal para que el Estado y los actores no estatales quieran hacer presencia allá. Finalmente, solicitó al Gobierno colombiano y a las organizaciones internacionales establecer espacios de diálogo con los diferentes actores para que se respete y se garantice la permanencia de las comunidades indígenas en sus territorios con autodeterminación, en cumplimiento de la Constitución Política de 1991 y el Convenio No. 169 de la OIT, adoptado por el Estado colombiano mediante la Ley 21 de 1991. A continuación se puede observar la totalidad de las declaraciones:

Respecto al territorio:

Fotografía 13. Intervención de César Torres Torres en la Cuarta sesión del GTPI, 2006

VIGESIMA CUARTA SESION DEL GRUPO DE TRABIO SOBRE LAS POBLACIONES INDIGENAS CELEBRADA EN SUIZA DEL 31 DE JULIO AL -1 DE AGOSTO 2006

PRESENTACION Y PROPUESTA DE LA CONFEDERACION INDIGENA TAYRONA. C.I.T. PUEBLO ARHUACO DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA COLOMBIA

Propuesta:

Territorio sagrado simbólico universal del Corazón del mundo: Santuario natural, cultural, espiritual de paz % patrimonio universal.
La tierra que nos fue dada desde el principio de la creación del mundo y de la vida. sustenta nuestra convivencia, nuestra razón de ser como indígenas nativos de la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia).

En este territorio están las normas y leyes ancestrales (ley de origen) que son las que nos orientan, para cumplirlas, con disciplina y comportamientos que nos identifican segun nuestra propia forma de vida y que nos grantizean ser una nación.

Los cuatro grupos étnicos nativos de la sierra: arhuacos, kogis. kankuamos y wiwas, creemos y somos guardianes de este espacio en el cual mantenemos nuestro pensamiento, nuestra lengua, nuestra arquitectura, nuestros vestidos y nuestras normas ancestrales (ley de Origen).

El mandato y la misión es mantener y conservar el equilibrio de la vida tal como nos lo entregaron desde el principio en lo fico y espiritual.

Nuestro país cuenta formalmente con una de las legislaciones indígenas mas avanzadas a nivel global, producto de luchas históricas de resistencia de los pueblos indígenas, de la extinción de numerosos pueblos y de la dramática disminución de nuestra población, con fundamento en la aplicación de políticas de extinción, mestizaje e integración forzada.

En nuestro países las leyes no se promulgan para que se cumplan sino para que se reglamenten, nuestro Estado y los dueños del poder son expertos en impedir la inclusión, la participación y la realización de los derechos de los grupos étnicos y los trabajadores.

Desde hace varios anos, a los pueblos y territorios indígenas nos afecta desfavorablemente el auge de los cultivos Ilícitos que están generando la destrucción del medio ambiente y altos grados de violencia, descomposición y cambio cultural.

Esta situación de vilencia se esta constituyendo en un procedimiento nacional para viabilizar la violación de los derechos humanos y la colonización de nuestras tierras y viene impidiendo el acceso de nuestras comunidades a los servicios básicos de justicia; atención en salud, educación, comercialización de nuestros productos; incidiendo notablemente en el desmembramiento de la calidad de vida de nuestros pueblos y la perdida de la autonomía y la cultura como pueblos indígenas.

Fuente: DoCip

Con referencia a la situación de ocupación en la SNSM:

Fotografía 14. Intervención de César Torres Torres en la Cuarta sesión del GTPI, 2006

VIGESIMA CUARTA SESION DEL GRUPO DE TR.4BAJ0 SOBRE LAS POBLACIONES LNDÍGENAS CELEBRADA EN SUIZA DEL 31 DE *TÚLIO* AL 4 DE AGOSTO DEL 2006

EXPOSÍCION Y PROPUESTA DEL PUEBLO ARHUACO DE LA CONFEDERACIÓN PVOIOENA TAYRONA.

PRESENTACIÓN Y PROPUESTA DE LA **CONFEDERACIÓN INDIGENA TAYRONA, CIT PUEBLO ARHUACO DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA COLOMBIA**

TEMA PR^CIPAL: "LA UTILIZACIÓN DE LAS TIERRAS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS POR AUTORIDADES 0 FNDIVIDUOS N0 mDIGENAS CON FWES MILITARES"

Dwyaary

Los cuatro pueblos indígenas arhuaco, kogi, kankwamo y wiwas habitan la Sierra Nevada de Santa Marta ubicada al norte de Colombia. En este territorio se desarrollan estos pueblos de acuerdo a sus saberes culturales y espirituales regidos por las leyes de origen establecidas en el momento de la creación del mundo.

Después de 500 años de resistencia para preservar su cultura y territorio, los pueblos indígenas de la Sierra Nevada se enfrentan hoy a la militarización de su territorio por varios actores. Las riquezas naturales que tienen la Sierra Nevada han despertado nuevos intereses económicos con sus respectivos grupos armados que invaden nuestros territorios ancestrales y sagrados.

Por un lado, la Sierra viene siendo utilizada por narcos para sus cultivos de uso ilícito. Su negocio siempre está acompañado de bandas armadas que controlan zonas e impiden el desarrollo de la dinámica vivencial de las comunidades indígenas. Parte de este negocio esta retomado por los supuestos desmovilizados de las autodefensas que se "reciclan" en los cultivos de uso ilícito.

Luego se extiende la presencia paramilitar de las denominadas AUC quienes afectan a la autonomía de los pueblos a través de los reclutamientos a losjóvenes indígenas, asesinando a los líderes y controlando partes de los resguardos.

También se mueven frentes guerrilleros de las Farcs y del ELN por la Sierra Nevada defendiendo sus intereses militares y económicos. La guerrilla recluta igualmente a jóvenes de las comunidades y suelen impedir la libre migración espiritual de las comunidades.

Finalmente se aumentan las bases y operativos militares en la Sierra Nevada por parte de la fuerza pública. Durante los últimos años se estableció un batallón de alta montaña del ejército nacional en territorio indígena. Además de aumentar las confrontaciones armadas en el territorio, esta militarización parece responder a intereses de explotación de los recursos naturales de la Sierra. Pues, la privatización del agua, la extensión de cultivos de Palma aceitera y de la ganadería extensiva son algunos de los factores que conllevan a la militarización de los territorios de los pueblos nativos y al saqueo de la biodiversidad y medio ambiente de la región.

El aumento de la militarización convierte-al territorio sagrado en una zona de confrontación continua y muerte que lastima al buen desarrollo social y espiritual de los habitantes de la Sierra. Las minas antipersonales que siembran los distintos grupos armados para defender sus respectivas zonas, se vuelven un peligro cotidiano para los indígenas. La comunidad indígena que reclama autonomía se ve continuamente señalada por los distintos actores como colaboradores del otro por no querer hacerse partícipe de la guerra. Esta situación ha conllevado al atropello y al encarcelamiento de representantes de las comunidades indígenas por parte del ejército nacional.

Por todo lo anterior, los cuatro pueblos de la Sierra Nevada piden al gobierno nacional y a las organizaciones internacionales, abrir escenarios de diálogo con los distintos actores que respeten y garanticen la permanencia de las comunidades indígenas en su territorio con autodeterminación. Es decir que se tome a la Sierra Nevada como un escenario de paz, diálogo y respeto al pensamiento de sus habitantes mas no un teatro de guerra y ¡muerte. De manera inmediata, los cuatro pueblos exigen el cumplimiento de lo establecido en la Constitución Política Nacional y en el convenio 169 de la 01T con respecto a ¡os pueblos indígenas y a la autonomía territorial de los mismos.

Fuente: DoCip

Aunque César Torres Torres evidenció la situación de los pueblos indígenas de la SNSM y centró su pronunciamiento en denunciar y visibilizar las violaciones a los derechos humanos debido a las características de funcionamiento del GTPI y a diferencia de las recomendaciones hechas en el marco del FPCI, estas no tienen ningún efecto jurídico, pues la labor principal del GTPI era "prestar atención especial a la evolución de las normas relativas a los derechos de las poblaciones indígenas" (Naciones Unidas-Centro de Información, 2011) , como pudimos observar en el primer apartado.

Para finalizar, nos referiremos brevemente a la corta trayectoria del joven arhuaco Asdrúbal Torres Torres, hermano de César Torres Torres, quien tiene 30 años de edad. Activista, especialista en Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario, trabajó como secretario operativo de las cuatro organizaciones de la SNSM (la CIT, la Organización Indígena Kankuama, la Organización Gonawindua Tayrona, la Organización Wiwa Yugumaiun Bunkuanarrua) y en el Consejo Nacional de Paz. Su participación en escenarios propios de la ONU para pueblos indígenas se ha favorecido gracias a las diversas oportunidades de estudio e invitaciones que ha recibido. En sus palabras:

> Yo fui becario de Naciones Unidas en 2005[46] por medio del Fondo de Contribuciones con la Universidad de Deusto y gracias a eso tengo muchas experiencias en el ámbito internacional. Manejo todo lo que tiene que ver con los temas indígenas en el ámbito internacional. De hecho, me imagino que me prepararon para que yo asumiera esa responsabilidad dentro de la Organización, pero todavía no lo he hecho. Sin embargo, he tenido la oportunidad de salir y realizar exposiciones enfocadas en su gran mayoría a los megaproyectos como una amenaza que se está presenciando al interior del territorio arhuaco (Entrevista con Asdrúbal Torres, junio de 2012).

Estuvo en el GTPI (2005), en el MEPI (2010) y participó en la I Cumbre Internacional de Líderes Becarios que se llevó a cabo en España en la Universidad

[46] Programa de becas para Representantes Indígenas Hispanohablantes de la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos y el Instituto de Derechos Humanos de la Universidad de Deusto, creado en el año 2000 y enfocado a representantes de América Latina y el Caribe especialmente. Tiene una duración de cuatro meses en los cuales los tres primeros son de formación teórica y posteriormente consta de cuatro semanas de práctica en los cuales los estudiantes pueden participar en las sesiones de OACNUDH, en el Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y en seminarios formativos organizados por otras agencias de las Naciones Unidas (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2012).

Fotografía 15. Intervención indígena del pueblo arhuaco en el MEPI, 2010. Sesiones en las que participó Asdrúbal Torres



Fuente: http://www.indigenousportal.com/

de Deusto. Asdrúbal intervino en la tercera sesión del MEPI que se realizó del 12 al 16 de julio de 2010 en Ginebra, cuyo tema principal fue los pueblos indígenas y el derecho a participar. En su declaración hizo referencia a la importancia de ser tenidos en cuenta al momento de la toma de decisiones por parte del Estado, sobre todo respecto al modelo de desarrollo adoptado por el Estado colombiano. Expresó que los pueblos de la SNSM están siendo gravemente afectados por proyectos como la represa de Los Besotes, el Puerto Multipropósito Brisa y la canalización del río Ranchería. En conversaciones con este joven arhuaco nos comentó que si bien no se refirió de manera directa a los megaproyectos, que para ese año estaban afectando fuertemente a la SNSM, lo hizo indirectamente debido al corto tiempo otorgado; considera que:

> […] es necesario conocer la forma de participar en los diferentes ámbitos de Naciones Unidas, porque muchas veces a uno le cortan la intervención. Entonces esa fue la única forma que encontré para articularme en el espacio y por eso hable de esos temas" (Entrevista con Asdrúbal Torres, junio de 2012).

El texto completo se puede observar a continuación:

Fotografía 16. Intervención de Asdrúbal Torres Torres en la tercera sesión del MEPI, 2010

CONFEDERACION INDGIENA TAYRONA.

3 SESION DEL MECANISMO DE EXPERTOS SOBRE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDIGENAS.
PUNTO 3: ESTUDIO SOBRE LOS PUEBLOS INIDGENAS Y EL DERECHO A PARTICIPAR EN LA ADOPCION DE DECISIONES.

Sr. Presidente.
Recomendación para el estudio en curso del mecanismo de experto.
Un saludo fraterno de parte de los hermanos mayores de Umunukunu (Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia)

Nosotros, los pueblos de la confederación Indigena Tayrona reconocidos como hermanos mayores, hemos estado velando por el equilibrio y la armonia universal y preocupados cada dia por el abismo que nos acerca aceleradamente a través del llamado desarrollo del pensamiento occidental. Mientras que los pueblos indigenas del mundo nos preocupamos que los gobiernos de los estados reconozcan nuestra existencia como parte del estado, lo cual hemos manifestado de diferentes formas, exigiendo que si tenemos derecho o no. Cuando por ley somos responsables de ser cuidadores y veladores de la vida, de la naturaleza, por el cual a los gobiernos debemos hacerles saber que fuimos nacidos con derechos naturales o por ley de origen, y. tenemos derechos a expresar en nuestra forma de lenguaje, sin que esté condicionado bajos las formas restrictivas sepultando los valores culturales que son signo de nuestros derechos y constitución del creador mismo, nosotros los hermanos mayores pensamos que tenemos que pedirle a los representantes de los estado que ya es hora que cancelen las deuda con nuestra madre naturaleza de esta manera ayudaria a frenar el abismo que vosotros han creado irresponsablemente y no solo ellos tiene derechos de cobrar los impuestos , ellos han saqueado, extraido y robado los recursos y sigue haciendo sin ningún consentimiento previo de la madre naturaleza sin consultarnos , más bien nos ven como enemigo s del desarrollo occidental y esta es la forma que yo adopto o recomiendo la toma de decisiones. Tomar decisión como pueblos indigenas sobre nuestros derechos y por ley de Origen, significa también decirle a los gobiernos de los estados que paren y transformen las actitudes negativas expresados a través de su sistema occidental llamado desarrollo.
Este desarrollo está empujando a una carrera de muerte de todo lo que constituye nuestro planeta, todo lo que están haciendo no tiene ninguna excusa, ni pretexto. En Colombia territorio y resguardos indigena está minado de hombres armados y hacen que los hermanos indigena s cuidadores de la vida nos sintamos obligados a someternos a este desarrollo de destrucción y violación de la vida como en el caso de los Tayrona Arhuaco con las represa De los Besote, puerto de dibulla y Rio rancheria.
Nosotros los pueblos indigenas ya no queremos más hacer inventarios de dolor, informes catálogos de los desastres que ellos provocan, exigimos nuestra autonomia practica inmediata.

Gracias señor Presidente,

Asdrubal Torres Torres. Representante del Pueblo Tayrona

Fuente: DoCip

Asdrúbal Torres, a diferencia de los líderes mencionados, tuvo otro proceso para participar activamente en los mecanismos de la ONU, como becario de Naciones Unidas. Además de la formación teórica, como parte del "Programa de becas para representantes indígenas hispanohablantes" de la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos y el Instituto de Derechos Humanos de la Universidad de Deusto realizó una parte práctica. Esta experiencia estuvo acompañada por dirigentes indígenas y no indígenas especialistas en estos espacios, quienes colaboraron con sus declaraciones.

Desde su experiencia, Asdrúbal considera esos espacios como un "escenario privilegiado para hacer contactos que de pronto puedan contribuir en la gestión de proyectos; también se encuentran líderes muy expertos en temas indígenas, que se pueden invitar para que vengan a compartir sus conocimientos" (Entrevista con Asdrúbal Torres, junio de 2012). Retomando a Keck y Sikkink, estas "conferencias y otras formas de contacto internacional *crean* escenarios perfectos para la formación de redes transnacionales y para su fortalecimiento" (Keck y Sikkink, 1998, p. 31). No obstante, para él, aun con un proceso de formación en estos temas, esos espacios no son fáciles de entender, por lo tanto comentó la importancia de hacer procesos de formación que permitan una participación más activa y eficaz, partiendo del entendimiento de los propósitos de cada uno de los mecanismos, las pautas para la participación y el lenguaje adecuado para estos. En sus palabras:

> En la SNSM hay una crisis de liderazgo en el ámbito internacional, porque no sabemos qué ir a hacer allá y cómo hacer uso de esos espacios. Por eso es muy importante aprender de eso, cuáles son las instituciones para pueblos indígenas, todo, porque cuando uno no sabe se siente como un niño, empezando por el idioma y por el hecho de no conocer a nadie. Ahora bien, hay mucha gente que tiene trayectoria y es en ellos en quienes nos debemos apoyar. Por eso yo pienso que es importante conocer sobre esto, cómo funciona en el ámbito internacional [...]. En este momento no hay líderes que conozcan y aprovechen el espacio. Está Leonor Zalabata, que es la única que navega bien en esto, pero no hay nadie más, por la dificultad de esto y porque se necesita tener ese amor y perseverancia en el liderazgo en el ámbito internacional, porque son quince días que hay que salir y ¿quién va a soportar eso? Yo antes criticaba a las personas que salían, pero cuando ya conocí no lo volví a hacer porque eso no es fácil (Entrevista con Asdrúbal Torres, junio de 2012).

Luego de examinar los aciertos y desaciertos de los mecanismos de la ONU para pueblos indígenas, de participar en el período de sesiones del FPCI y de analizar la participación de Leonor Zalabata, César Torres y Asdrúbal Torres, ante las afirmaciones de algunos arhuacos sobre la "crisis de liderazgo" nos preguntamos ¿Por qué para la CIT o las autoridades del pueblo arhuaco estos espacios aún no son una prioridad? Al respecto destacamos lo expresado por el líder Álvaro Torres:

> Estamos empezando hasta ahora a hablar con algunos líderes sobre ¿qué es eso de la diplomacia indígena?, ¿qué entiende la comunidad por eso?, si la ha habido o no, ¿quiénes la han hecho?, ¿qué experiencias se tiene de eso?, ¿sirve o no?, ¿se representa dignamente al pueblo arhuaco, es decir la labor es acorde a las necesidades de la comunidad o a las temáticas o no? Todos estos son temas realmente nuevos, pero a raíz de la EIDI se van a trabajar y eso es algo que se debe aprovechar. Yo creo que internamente el Cabildo está un poco preocupado porque otros indígenas y otras organizaciones aprovechan los espacios. El arhuaco sigue siendo relegado en cuanto a esa participación internacional. Entonces el tema de la diplomacia indígena se tendrá que fortalecer en algún momento y ya lo hemos empezado a tocar (Entrevista con Álvaro Torres, junio de 2012).

Asdrúbal Torres expresa que esta situación se modificará cuando "vaya el cabildo gobernador y participe en repetidas ocasiones, hasta poder entender cómo funcionan, para qué sirven, en qué marco se debe desenvolver y cómo debe ser su participación para que no lo corten al momento de sus intervenciones" (Entrevista con Asdrúbal Torres, junio de 2012). Aunque estos líderes indígenas reconocen la importancia de estos espacios internacionales, plantean varios retos, respecto a lo cual Danilo Villafañe expresa:

> El pueblo arhuaco no se ha organizado para dar respuesta o hacer presencia ante esos escenarios como una cuestión articulada. De hecho, las personas que han ido lo han hecho porque han sido invitadas por alguien conocido, pero esto no representa una expresión colectiva. Son iniciativas particulares, por los contactos que tienen las personas. Entonces no van con el rigor que es necesario [...]. Sin embargo, no se puede desconocer que ya hemos pensado en apropiarnos de muchos espacios; una manera son los videos, otra es asumiendo esa estrategia, pero es difícil convencer a la comunidad de eso, porque por el hecho de crear nuevas búsquedas de espacios, termina uno siendo señalado internamente. La gente no ve lo importante y lo interesante. No obstante, creo que hay que seguir produciendo materiales, profundizando en la discusión, estructurando mejor las ideas y empezar a participar en esos escenarios de manera fuerte, porque hay muchas organizaciones indígenas que asumen esos espacios no con la fortaleza cultural sino como un derecho. Entonces el lenguaje se confunde y no permite que

> nos diferenciemos de otros sectores; nosotros queremos ser fuertes culturalmente y con un concepto propio y que se viva para no perder el horizonte (Entrevista con Danilo Villafañe, junio de 2012).

Pese a lo anterior, destacamos también la participación de otros líderes arhuacos fuera de los espacios propios de la ONU para pueblos indígenas. Uno de los más reconocidos es Danilo Villafañe, experto en ambiente y recuperación del territorio, quien ha centrado su trabajo en la búsqueda de lo que denomina "Red de amigos de la Sierra Nevada de Santa Marta"[47] (Entrevista con Danilo Villafañe, junio de 2012). Su estrategia más usada es la "diplomacia de segunda vía" a partir del diálogo con otros pueblos indígenas, ONG y organizaciones ambientalistas[48]; debido a las constantes invitaciones a conferencias internacionales que recibe, mantiene contacto con "amigos", ubicados en diferentes partes del mundo y que a su vez están tratando de movilizar recursos para trabajar por la causa de los cuatro pueblos de la SNSM.

A manera de conclusión

En 2007 la Asamblea General de la ONU aprobó la Declaración sobre los Derechos de los Pueblo Indígenas como resultado de la lucha constante de los pueblos indígenas a lo largo de dos décadas. Sin embargo, no debemos dejar atrás los constantes acercamientos de los pueblos indígenas desde la década del veinte, la adopción del Convenio No. 169 por la OIT (1989) ni los diversos escenarios y mecanismos propios de protección de los derechos de los pueblos indígenas en el marco de las organizaciones internacionales, logrados por la incidencia y resistencia de los pueblos indígenas del mundo.

[47] Este líder indígena ha logrado, por ejemplo, crear redes importantes con Canadá, específicamente con las reservaciones indígenas de Toronto y Quebéc denominadas Six Nation y con Inglaterra, país al que fue invitado para dar una conferencia en el London School of Economics, el Kings College y Cambridge University. Este espacio le permitió reunirse con representantes de la reina y mantener algunas conversaciones con miembros de GAIA Foundation y otras organizaciones. Todo esto ha sido logrado gracias a sus contactos personales.

[48] Con relación a este punto, Danilo Villafañe nos comentó sobre la búsqueda de contactos con ONG ambientalistas (como Global Hedge Fund, Pachamama Foundation, World Map Foundation, The Christensen Foundation. También Microsoft), sobre todo en San Francisco, Palo Alto, San Rafael, entre otros. "De hecho nosotros pensábamos que era muy fácil conseguir recursos para la compra de tierras, que es lo que le interesa en este momento a los cuatro pueblos de la SNSM. Pero, como resultado de esta labor de establecimiento de contactos, en 1996 se inició un trabajo de cooperación con Nature Conservancy, con el cual se logró la compra de 3 mil hectáreas haciendo uso de un programa que tenían ellos" (Entrevista con Danilo Villafañe, junio de 2012).

Por esta razón, decidimos dar especial importancia a los cambios en las oportunidades y restricciones políticas, en particular el *acceso institucional* originado con la creación de mecanismos y organismos al interior de la ONU, como el Grupo de Trabajo (GTPI), el Foro Permanente (FPCI), el Relator Especial (REPI) y el Mecanismo Experto (MEPI) y cómo esto generó que los activistas o "empresarios políticos" indígenas, desde el escenario local, forjaran diferentes redes transnacionales de defensa con otros pueblos indígenas, actores no estatales (ONG) y Estados en el marco de la promoción y protección de los derechos humanos.

Frente al FPCI consideramos que existen dos retos fundamentales para resaltar. Aunque el FPCI se constituye como un "espacio de diálogo amplio", aún tiene un camino bastante largo por recorrer para superar algunas cuestiones logísticas que en la práctica limitan la participación de los pueblos indígenas, más aún en este momento, cuando las organizaciones están iniciando procesos de formación de líderes al interior de sus comunidades. Sin embargo, el reto no está solo en manos del mecanismo; los líderes indígenas deben considerar al FPCI como un espacio privilegiado de negociación política en donde confluyen los representantes del Gobierno, las agencias u organismos de la ONU, las ONG, la academia y los pueblos indígenas.

En Colombia, las graves violaciones de los derechos humanos de los pueblos indígenas y la falta de una respuesta eficaz del Estado han llevado a los pueblos a construir redes transnacionales de defensa con ONG que gozan de estatus consultivo ante la ONU, con Estados y con otras organizaciones indígenas con el fin de visibilizar su situación y desarrollar el modelo de influencia de "*boomerang*".

En el caso del pueblo indígena arhuaco, por ejemplo, además de la agudización del conflicto en el territorio, los múltiples impactos ambientales de los megaproyectos generaron en los "empresarios políticos" Leonor Zalabata, César Torres y Asdrúbal Torres la necesidad de utilizar otros repertorios de acción colectiva, relacionados con el medio ambiente, la construcción de megaproyectos y los derechos humanos, entre los que encontramos la iniciativa de conformar una red transnacional (Indigenous Solidarity Network with the Indigenous Peoples in the SNSM-Colombia), la asistencia a múltiples eventos como las sesiones del FPCI, del GTPI y el MEPI, el Foro Experiencias de Mujeres Indígenas y la Cooperación Internacional en Colombia, organizado por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), en el cual participó Leonor Zalabata y la organización de movilizaciones continentales como la Jornada de Paz y Dignidad, que en los próximos días estará llegando a territorio colombiano para ser liderada por Asdrúbal Torres.

A partir del análisis de los pronunciamientos de cada uno de los líderes que componen nuestro capítulo, pudimos constatar su esfuerzo por visibilizar la situación de los pueblos indígenas de Colombia, sobre todo de los cuatro pueblos de la SNSM. Aunque no tienen los recursos suficientes, la difusión de las problemáticas presentes en el país les importa lo suficiente como para participar en estos escenarios, por lo cual deciden emplear su tiempo en la movilización y organización de sus intereses, con el objetivo de que dicha inversión, en palabras de Oliver y Maxwell, "pueda atraer suficiente tiempo y recursos de otros para cumplir con su meta" (Oliver y Maxwell citados en Keck y Sikkink, 2000, p. 252). La situación de los pueblos indígenas en Colombia orientó sus pronunciamientos; por ejemplo, la agudización del conflicto armado se convirtió en el centro de las declaraciones, así como la violencia contra las mujeres y los graves impactos ambientales de los megaproyectos condicionaron los repertorios de acción de los líderes arhuacos.

No dejamos atrás a los líderes arhuacos, quienes, aprovechando las oportunidades políticas que ofrecen otros espacios internacionales, la legitimidad de su pueblo y sus estrategias de "diplomacia de segunda vía", han logrado una gran variedad de contactos, alianzas y redes trasnacionales. Este es el caso de Danilo Villafañe y sus múltiples contactos entre los que se encuentran Nature Conservancy, Microsoft, el London School of Economics, la Universidad de Cambridge y Alpina, entre otros.

Si bien la participación en escenarios internacionales no ha sido una política de la CIT, los líderes arhuacos que han asistido a los diferentes espacios internacionales han conseguido el reconocimiento de su pueblo y la apertura de distintos espacios. No obstante, algunos mayores se encuentran preocupados por la falta de representatividad y de liderazgo en la comunidad. Por lo tanto, una "escuela" de formación en diplomacia indígena constituye una manera para formar jóvenes capaces de liderar procesos tanto al interior de la comunidad como en escenarios internacionales. Esta formación no solo los fortalecerá culturalmente, sino que les permitirá adquirir competencias técnicas en temas fundamentales como el medio ambiente, los derechos humanos, el Derecho Internacional Humanitario y la cooperación internacional, entre otros. De esta manera, el pueblo arhuaco, de generación en generación, tendrá líderes cada vez más fuertes y con mejores proyecciones, capaces de romper las barreras que han creado los Estados para tomarse el mundo y generar también un espacio propio. Esto es lo que esperamos de los estudiantes de la primera versión del diplomado EIDI en la SNSM.

Referencias

Acosta, M. (2012), "Aproximación al estudio de redes transnacionales de defensa y prácticas de derechos humanos: análisis de la incidencia de la ONIC en la Organización de las Naciones Unidas. El caso del desplazamiento forzado de los pueblos indígenas emberas", en *Identidades políticas porosas. Estudios sobre las reivindicaciones sociales, nacionales y transnacionales*, Bogotá, Universidad del Rosario, pp. 57-129.

Amnistía Internacional (2004), *Cuerpos marcados, crímenes silenciados. Violencia sexual contra la mujer en el marco del conflicto armado*, disponible en http://www.amnesty.org/es/library/asset/AMR23/040/2004/es/f49b819e-d598-11dd-bb24-1fb85fe-8fa05/amr230402004es.pdf, consultado el 13 de junio de 2012.

Anaya, J. (2003), "Los derechos de los pueblos indígenas", en Gómez, F. y Pureza, M. (Comps.), *La protección internacional de los derechos humanos en los albores del siglo XXI*, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 687-720.

Anaya, J. (2005), *Los pueblos indígenas en el Derecho Internacional*, Madrid, Trotta.

Anaya, J. (2008), "La globalización, el Derecho Internacional y los pueblos indígenas: evolución y perspectivas", en Bello, Á. y Aylwin, J. (Comps.), *Globalización, derechos humanos y pueblos indígenas*, Temuco, Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, pp. 37-47.

Bellier, I. (2010), "La participación de los pueblos indígenas en la Organización de las Naciones Unidas: construcción de una voz indígena y producción de normas", en Santamaría, Á. y Brett, R. (Eds.), *Jano y las caras opuestas de los derechos humanos*, Bogotá, Universidad del Rosario, pp. 41-71.

Centro de Cooperación al Indígena, CECOIN (2006), *Desafíos para la Diplomacia Indígena. Observatorio indígena de políticas públicas de desarrollo y derechos étnicos*, Bogotá, Antropos.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2007, enero), *Acceso a la justicia para mujeres víctimas de violencia en las Américas*, disponible en http://www.cidh.oas.org/women/Acceso07/indiceacceso.htm, consultado el 12 de junio de 2012.

Charters, C. (2009), "Indigenous Peoples and International Law and Policy", en Richardson, B. y Imai, S. (Eds.), *Indigenous Peoples and the Law. Comparative and critical perspectives.* Portland, Or, Hart Publishing, pp. 161-191.

Duque, J. (2008), *Lo sagrado como argumento jurisdiccional en Colombia. La reclamación de tierras indígenas como argumento de autonomía cultural en la Sierra Nevada de Santa Marta*, Tesis doctoral, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Eudaily, S. (2004), "Interrogations: A Hauntology of Indigenous Peoples in World Politics", en *The present politics of the past. Indigenous legal activism and resistance to (Neo) Liberal Governmentality*, Nueva York, Routledge, pp. 21-33.

Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, FPCI (2011), *Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas*, disponible en http://social.un.org/index/Default.aspx?alias=social.un.org/index/indigenouses, consultado el 16 de marzo de 2011.

Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, FPCI (2012), *Nuestro trabajo: el período anual de sesiones,* disponible en http://social.un.org/index/indigenouses/Portada/Nosotros.aspx, consultad el 15 de mayo de 2012.

FUCUDE - Fundación Cultural Democráticva (2009), *Cuando la madre tierra llora. Crisis en derechos en humanos y humanitaria en la Sierra Nevada de Gonawindúa (Santa Marta)*, Bogotá.

Gómez del Prado, J. (2002), "Pueblos indígenas. Normas internacionales y marcos nacionales", en *Cuadernos Deusto de Derechos Humanos*, No. 21, Bilbao, Universidad de Deusto.

Gómez del Prado, J. (2003), "La protección extraconvencional de los derechos humanos", en Gómez, F. y Pureza, M. (Comps.), *La protección internacional de los derechos humanos en los albores del siglo XXI*, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 354-392.

Gómez, A. (2006, noviembre), "Derecho de los pueblos indígenas: posibilidades y limitaciones de los espacios internacionales de protección", en *Etnias y Política*, No. 3, pp. 146-156.

Gómez, F. (2008), "Globalización, derechos humanos y pueblos indígenas", en Bello, Á. y Aylwin, J. (Comps.), *Globalización, derechos humanos y pueblos indígenas*, Temuco, Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, pp. 100-137. http://www.un.org/es/events/indigenousday/background.shtml, consultado el 13 de mayo de 2012.

IGWIA-Fundación Tebtebba-Canadian Friends Service Committee (Quakers) (Eds.) (2007), *ONU-El relator especial. Experiencias y desafíos*, Copenhague, Eks-Skolens Trykkeri.

IWGIA y OACNUDH (2009), *Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples. Second Session* [Archivo de video]. Video dirigido a http://www.ohchr.org/EN/Issues/IPeoples/EMRIP/Pages/Video.aspx

Keck, M. y Sikkink, K. (2000), *Activistas sin fronteras. Redes de defensa en política internacional*, México D. F., Siglo XXI editores.

Lâm, M. (2007), "30 Minorities and Indigenous Peoples", en Weiss, T. y Daws, S. (Eds.), *The Oxford Handbook on the United Nations*, New York, Oxford University Press, pp. 525-538.

Montville, J. (1990), "The Arrow and the Olive Branch: A case for Track Two Diplomacy", en Volkan, V., Julius, D. y Montville, J. (Eds.), *The Psychodynamics of International Relationships*, Massachusetts, Lexington Books, pp. 161-175.

Naciones Unidas-Centro de Información (2011), *Grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas*, disponible en http://www.cinu.org.mx/temas/ind/gtpi.htm, consultado el 12 de abril de 2011.

Naciones Unidas-Consejo Económico y Social (2004, noviembre 10), *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen, Adición: Misión a Colombia (E/CN.4/2005/88/Add.2)*, disponible en http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=biblioteca/pdf/4353, consultado en diciembre de 2010.

Observatorio de Derechos Humanos y DIH (2010), *Diagnóstico de la situación del pueblo indígena arhuaco*, disponible en http://www.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/documents/2010/DiagnosticoIndigenas/Diagnostico_ARHUACO.pdf, consultado el 8 de junio de 2012.

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, OACNUDH (2008), *Un manual para la sociedad civil*, disponible en http://www.ohchr.org/EN/AboutUs/CivilSociety/Documents/OHCHR_Handbook_SP.pdf, consultado el 10 de diciembre de 2010.

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, OACNUDH (2010), *Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, disponible en http://www2.ohchr.org/spanish/issues/indigenous/rapporteur/index.htm, consultado en diciembre de 2010.

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, OACNUDH (2011a), *Mecanismo Experto para los Derechos de los Pueblos Indígenas*, disponible en http://www2.ohchr.org/spanish/issues/indigenous/expertmechanism/index.htm, consultado en junio de 2011.

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, OACNUDH (2011b), *Matriz sobre los mecanismos y órganos de las Naciones Unidas relativos a los pueblos indígenas. IMWGIP/2007/CRP.1*, disponible en http://www2.ohchr.org/spanish/issues/indigenous/groups/groups-01.htm, consultado el 11 de junio de 2011.

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, OACNUDH (2012), *Programa de becas,* disponible en http://www2.ohchr.org/spanish/issues/indigenous/fellowshipprogramme.htm, consultado en junio de 2012.

Oliver, P. y Marwell, G. (1992), "Mobilizing technologies for collective action", en Morris, A. y McClurg, C. (Eds.), *Frontiers in Social Movement Theory*, Connecticut, Yale University Press, pp. 251-272.

Organización de Estados Americanos, OEA (2011), *Relatoría sobre los derechos de los pueblos indígenas*, disponible en http://www.oas.org/es/cidh/indigenas/mandato/funciones.asp, consultado el 15 de junio de 2011.

Organización de Naciones Unidas, ONU (1992), Convenio de Diversidad Biológica, Nairobi.

Organización de Naciones Unidas, ONU (2007), *Resolución 6/12 de 28 de septiembre de 2007*, disponible en http://www.politicaspublicas.net/panel/re/guias/225.html?task=view, consultado el 12 de mayo de 2012.

Organización de Naciones Unidas, onu (2009), *State of the World's Indigenous Peoples*, Nueva York.

Organización de Naciones Unidas, onu (2011), *Oficina del asesor especial sobre la Prevención del Genocidio*, disponible en http://www.un.org/es/preventgenocide/adviser/juanmendes.shtml, consultado en junio de 2011.

Organización de Naciones Unidas, onu (2012), *Día internacional de los pueblos indígenas*, disponible en

Organización Internacional del Trabajo, oit (2012a), *Convenio No. 107*, disponible en http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no107/lang--es/index.htm, consultado el 9 de junio de 2012.

Organización Internacional del Trabajo, oit (2012b), *Convenio No. 169*, disponible en http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--es/index.htm, consultado el 8 de junio de 2012.

Organización Nacional Indígena de Colombia, onic (2007), *Leonor Zalabata Torres, lideresa indígena colombiana recibe premio Anna Lindh*, disponible en http://www.colectivodeabogados.org/LEONOR-ZALABATA-TORRES-LIDEREZA, consultado el 15 de junio de 2012.

Restrepo, O. (2004, septiembre 10), *La violencia contra los pueblos indígenas también tiene sexo*, disponible en http://www.nodo50.org/mujeresred/spip.php?article311, consultado en junio de 2012.

Sanders, D. (1998), "The legacy of Deskaheh: Indigenous Peoples as International Actors", en Price, C. (Ed.), *The Human Rights of Indigenous Peoples*, Nueva York, Transnational Publishers, Inc., pp. 73-88.

Santamaría, Á. (2008), *Redes transnacionales y emergencia de la diplomacia indígena: un estudio del caso colombiano*, Bogotá, Universidad del Rosario.

Santamaría, Á. (2010), "Movilización jurídica y Derecho Internacional de los derechos humanos: un análisis de las prácticas de incidencia en política de la onic", en Santamaría, Á. y Brett, R. (Eds.), *Jano y las caras opuestas de los derechos humanos*, Bogotá, Universidad del Rosario, pp. 177-206.

Stavenhagen, R. (1999), "El sistema internacional de los derechos indígenas", en Instituto Interamericano de Derechos Humanos, iidh (Comp.), *Memoria II. Seminario Internacional sobre Administración de Justicia y Pueblos Indígenas*, San José de Costa Rica, iidh, pp. 347-378.

Tarrow, S. (2004), *El poder en movimiento los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza Editorial España.

Ulloa, A. (2004), *La construcción del nativo ecológico*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colciencias.

Viloria, J. (2005), "Sierra Nevada de Santa Marta: economía de sus recursos naturales", en *Documentos de trabajo sobre economía regional*, Cartagena, Banco de la República.

Villán, C. (2007), "The UN Commission on Human Rights Machinery for the Protection of Human Rights", en Jiménez, C. (Ed.), *The Legal Practice in International Law and European Community Law. A Spanish Perspective*, Boston, Martinus Nijhoff Publishers, pp. 301-328.

Villán, C. (2011), *Manual de procedimientos extra-convencionales para la protección de los derechos humanos en el sistema de Naciones Unidas*, Mimeo.

Entrevistas

Dávila, María Paulina, Ministra Consejera de la Misión Permanente de Colombia ante las Naciones Unidas, Nueva York, 15 de mayo de 2012.

Izquierdo, Luz Elena, lideresa Arhuaca, delegada del Ministerio del Interior ante la Secretaria Operativa de la Mesa Permanente de Concertación y de la Mesa Regional Amazónica Bogotá, junio de 2012.

Méndez, Juan, Relator Especial de Naciones Unidas sobre la tortura y otros tratos o penas cueles, inhumanos o degradantes, Washington, D.C., 6 de junio de 2011.

Pop, Álvaro, Experto del Foro Permanente sobre las Cuestiones Indígenas de la Región Latinoamericana y el Caribe, Nueva York, mayo de 2012

Torres, Álvaro, Mayor Arhuaco, Coordinador del CTC para la consulta previa del Proyecto de Ley de Tierras y Desarrollo Rural, Valledupar, 15 de junio de 2012.

Torres, Asdrúbal, líder Arhuaco, Bogotá, 8 de junio de 2012.

Velandia, Rocío, Miembro fundadora de la organización "International Native Tradition Interchange", Nueva York, mayo de 2012.

Villafañe, Danilo, líder Arhuaco, Bogotá, 13 de junio de 2012.

Cooperación internacional y pueblos indígenas en Colombia: fuentes y perspectivas para la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena

Sandra Bibiana Guarín Tarquino*

El Sistema Internacional de Cooperación[1] se encuentra en un momento muy particular, en el que se plantean múltiples inquietudes y desafíos. En primer lugar, la crisis económica que afrontan ciertas regiones del mundo ha conllevado a algunas fuentes tradicionales de cooperación a redefinir sus prioridades, focalizar sus recursos, reducir sus acciones y a repensar sus modelos y estrategias. En consecuencia, algunos países como Colombia, considerados de renta media alta, vienen recibiendo anuncios de recortes y retiradas de diferentes actores de cooperación, los cuales han hecho presencia en el territorio nacional durante décadas.

En segundo lugar, la institucionalidad colombiana para la cooperación se encuentra en pleno proceso de renovación. Con el propósito de atender los objetivos del Plan Nacional de Desarrollo y de la política exterior colombiana, en noviembre de 2011 fue creada la Agencia Presidencial de Cooperación Internacional de Colombia (APC-Colombia), entidad gubernamental encargada de gestionar, orientar y coordinar técnicamente la cooperación internacional pública,

* Internacionalista, especialista en Estudios Europeos y en Gestión de Proyectos de Cooperación al Desarrollo Sostenible. Coordinadora del área de Cooperación Internacional de la Universidad del Rosario y directora del programa De la teoría a la práctica: cooperación internacional para el desarrollo local sostenible, de la misma Universidad.

1 Cabe anotar que, tal como señalan Freres, Martínez y Angulo (2010), el sistema internacional de cooperación en realidad consiste en varios sistemas y muchos actores que no se acoplan formalmente a ningún esquema concreto.

privada, técnica y financiera no reembolsable que reciba y otorgue el país, así como de ejecutar, administrar y apoyar la canalización y ejecución de recursos, programas y proyectos de cooperación internacional (Agencia Presidencial de Cooperación Internacional de Colombia, 2011).

Estas circunstancias que caracterizan la realidad mundial y nacional de la cooperación internacional generan amplias expectativas y nuevos retos en los diferentes actores que forman parte de sus dinámicas y en especial en aquellos colectivos que como los pueblos indígenas encuentran en la cooperación internacional una opción de apoyo frente a su situación reiterada de desprotección y vulneración de derechos.

El presente artículo tiene como propósito presentar algunas oportunidades de fuentes oficiales de cooperación internacional[2] que tienen los pueblos indígenas de Colombia, las cuales, a pesar del contexto actual, siguen siendo amplias y ofreciendo facilidades para el desarrollo de iniciativas de y para los pueblos indígenas, así como mirar en perspectiva la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena de la Universidad del Rosario, sus logros, retos y necesidades de colaboración.

Para el desarrollo de este trabajo se parte de la hipótesis de que si bien la coyuntura actual del Sistema Internacional de Cooperación produce una disminución de fondos para Colombia, se tienen dos elementos que permitirán la continuación de la cooperación con los pueblos indígenas del país. Primero se sigue contemplando a los pueblos indígenas en las estrategias y prioridades temáticas de diversos actores de cooperación; segundo, el contexto conllevará al fortalecimiento de modalidades innovadoras como la Cooperación Sur-Sur, en la que los asuntos indígenas pueden constituirse en un tema estratégico y de colaboración entre países de similares grados de desarrollo.

La mirada de la situación de los pueblos indígenas en Colombia desde cuatro fuentes de Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD) en Colombia

Colombia tiene actualmente una población de más de 46,5 millones de personas (DANE, 2005). Según la ONIC, en Colombia existen 102 pueblos indígenas y de

[2] Este trabajo busca presentar fuentes de cooperación que contemplan dentro de sus estrategias a los pueblos indígenas y hacer referencia a algunos de sus proyectos específicos sin valorar los resultados o impactos de los mismos. Se espera mostrar las opciones de aliados para el desarrollo de iniciativas de y para los pueblos indígenas.

acuerdo con el último censo (DANE, 2005) un 3,4% de la población colombiana se reconoce como indígena. Por su parte, la Corte Constitucional y los Informes de Naciones Unidas (Stavenhagen, 2004; Anaya, 2010) han señalado que 34 pueblos indígenas en Colombia están en riesgo físico y cultural del exterminio a causa del conflicto y de una situación histórica de pobreza estructural.

La desigualdad en el acceso a derechos económicos, sociales y culturales de los pueblos indígenas en Colombia son evidentes y la comunidad internacional lo reconoce de esta forma. Al revisar los documentos de estrategia país[3] de cuatro importantes fuentes de AOD del país —Comisión Europea (CE), Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID)[4]— se identifica su preocupación por la situación de vulnerabilidad de los pueblos indígenas en Colombia y sus esfuerzos por apoyar acciones que mitiguen y visibilicen sus profundas dificultades.

Al respecto, en su documento *Estrategia País* la CE presenta las problemáticas de los pueblos indígenas desde cuatro ámbitos: a) La situación de los derechos humanos y la situación humanitaria. b) La situación del ambiente. c) La situación económica y sociocultural.

En el primer ámbito advierte que "la situación de los derechos humanos y de la democracia en Colombia sigue siendo inquietante y que los sectores más vulnerables son los pueblos indígenas y los afrocolombianos" (Comisión Europea, 2007, p. 13). En el segundo, que "el país posee el 10% de la biodiversidad mundial y el 56% de su territorio continental está cubierto por bosques naturales (de los cuales 17,5 millones de hectáreas pertenecen a comunidades indígenas y afrodescendientes)" (Comisión Europea, 2007, p. 17). En el tercer ámbito, la CE señala que pese al marco legislativo para la protección de los derechos de los pueblos indígenas, los problemas estructurales continúan y que:

[3] Los documentos de *Estrategia País* son aquellos que consolidan el diagnóstico, las estrategias, las prioridades y el marco de acción de un actor de cooperación sobre un país determinado.

[4] Los criterios de selección de estos cuatro actores de cooperación fueron los siguientes:

Criterio 1: fuentes de cooperación oficial. Criterio 2: una fuente de cooperación multilateral (PNUD), una fuente de cooperación regional (BID), una fuente de cooperación bilateral (AECID) más la UE, dada la importancia de su trabajo de cooperación con pueblos indígenas en los últimos años. Criterio 3: fuente de cooperación con documento *Estrategia País* para Colombia.

> Las necesidades fundamentales de más del 80% de ellos no están satisfechas y el 74% percibe un importe inferior al salario mínimo legal. El índice de analfabetismo es el triple que el del resto de los colombianos y más del 15% de los niños mueren durante su primer año de vida.
> En este contexto de pobreza generalizada, el conflicto armado, los desplazamientos forzados, la producción de cultivos destinados a un uso ilícito y las fumigaciones masivas tienen incidencias muy negativas en estos grupos étnicos (Comisión Europea, 2007, p. 14).

Asimismo, aludiendo a la dimensión cultural indica que:

> […] el conflicto armado interno amenaza la diversidad étnica y cultural del país, que varias etnias están al borde de la extinción y que si bien tienden a descender los indicadores de algunas formas de violencia, esta tendencia no se ha reflejado en la situación de las comunidades indígenas y afrocolombianas (Comisión Europea, 2007, p. 13).

Por su parte, el proyecto de documento del Programa para Colombia (2008-2012) del PNUD reconoce como los sectores más vulnerables y marginados del país a las poblaciones desplazadas, indígenas y afrocolombianas así como a las mujeres e indica que apoyará, entre otras cosas, la generación de metodologías para el empleo, el fortalecimiento de organizaciones productivas y de interés social, las economías de escala para la competitividad y las políticas que beneficien a las mujeres, los afrocolombianos, los indígenas y las comunidades rurales, sobre todo las situadas en los territorios más vulnerables (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2007).

En cuanto al BID, dentro de su *Estrategia de País* se cita que con base en el Censo 2005, los departamentos con mayor proporción de población indígena son La Guajira, Vichada, Guainía, Vaupés y Amazonas. Los de mayor proporción de población afrodescendiente son Bolívar, Chocó, Valle, Cauca y San Andrés. Los de menor proporción de minorías étnicas (tanto indígena como afrodescendiente) son Norte de Santander, Santander, Boyacá, Cundinamarca y Huila. En los departamentos con mayor presencia de población indígena, así como aquellos con mayor incidencia de pobreza, los índices de alfabetismo solo llegan a 65,7% y 75,2% respectivamente (Banco Interamericano de Desarrollo, 2012).

Como complemento a lo anterior, en su *Marco de Asociación País 2011-2014* la AECID destaca las grandes desigualdades territoriales en cuanto a desarrollo, gobernabilidad y acceso a derechos económicos, sociales y culturales en Colombia, indicando que existen importantes brechas entre las zonas urbanas y rurales donde se concentra la mayoría de la pobreza e indigencia, siendo especialmente afectada la población indígena y afrocolombiana. Asimismo, advierte que los pueblos indígenas se han visto profundamente afectados en sus vidas, derechos territoriales y culturales por los efectos del conflicto armado interno en sus territorios, generando asesinatos selectivos, desapariciones, confinamientos, desplazamientos forzados y ataques indiscriminados mediante el uso de minas antipersonal (Cooperación Española en Colombia, 2010).

Perspectivas de las fuentes de cooperación oficial frente a los pueblos indígenas

Dado el reconocimiento que la comunidad internacional otorga a las problemáticas de los pueblos indígenas en Colombia, a continuación se recogen los programas y líneas de cooperación específicas que algunas fuentes de cooperación oficial ofrecen en Colombia y que continúan siendo potenciales fuentes de apoyo para el desarrollo de iniciativas dirigidas por y para los pueblos indígenas.

El primer actor en considerarse como aliado natural en los asuntos indígenas es la Organización de Naciones Unidas por medio de sus agencias —Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Agencia de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) y Oficina para la Coordinación de Asuntos Humanitarios (OCHA)— y de su relator especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, ACNUR Colombia[5]. Mediante Naciones Unidas, distintos actores de la cooperación internacional apoyan las iniciativas de y para los pueblos indígenas en Colombia.

[5] Se recomienda revisar la Hoja Informativa-Situación Colombia: pueblos indígenas, 2012.

Fotografía 1. Trabajo de campo



Fuente: Norey Quigua (2011)

La tabla 1 refleja la multiplicidad de actores que incluyen a las poblaciones indígenas en sus estrategias y/o acciones de cooperación en Colombia. A continuación se detallan sus respectivos lineamientos:

La Comisión Europea (ce)

La cooperación de la ce con los pueblos indígenas en Colombia ha sido importante y una muestra de ello es su participación en los proyectos dirigidos a pueblos indígenas en Colombia (tabla 1) y en los proyectos de cooperación llevados a cabo en la Sierra Nevada de Santa Marta (tabla 2). Si bien es cierto que para su próximo período presupuestal (2014-2020) la ce ha decidido "focalizar sus recursos en donde más se necesitan, garantizando así un mayor impacto y un mayor grado de flexibilidad para poder reaccionar rápidamente ante situaciones imprevistas" (Comisión Europea, 2011) y que a finales del año pasado anunció el cese de su cooperación bilateral con Colombia, tal y como se observa en la tabla 2 los instrumentos temáticos continuarán siendo oportunidades para el desarrollo de acciones en diversos asuntos, algunos de los cuales están relacionados directamente con las problemáticas y los saberes de los pueblos indígenas.

Tabla 1. Actores de cooperación oficial que incluyen a las poblaciones indígenas en sus estrategias y/o acciones de cooperación en Colombia

Actores de Cooperación Oficial que incluyen a las poblaciones indígenas en sus estrategias y/o acciones de cooperación en Colombia			
Actor	**Sectores/líneas priorizadas**	**Zonas geográficas priorizadas**	**Sitio Web**
Naciones Unidas	- Pobreza, equidad y desarrollo social - Desarrollo sostenible - Estado social de derecho y gobernabilidad - Paz, seguridad y reconciliación	Todo el país	http://nacionesunidas.org.co/onu-en-colombia/marco-de-cooperacion/
Comisión Europea	- Paz y estabilidad - Estado de Derecho, justicia y derechos humanos - Productividad, competitividad y comercio	Todo el país	http://eeas.europa.eu/delegations/colombia/index_es.htm
Banco Mundial	- Ampliación de oportunidades para la prosperidad social - Crecimiento sostenible y resiliencia mejorada ante el cambio climático - Crecimiento incluyente y productividad	Nariño, Putumayo, Caquetá, Atlántico y Bolívar.	http://www-wds.worldbank.org/external/default/WDSContentServer/WDSP/IB/2011/09/08/[illegible]
Banco Interamericano de Desarrollo (BID)	- Transporte - Ciencia, tecnología e innovación - Comercio exterior - Acceso a servicios financieros - Educación y formación para el trabajo - Protección social - Salud - Agua potable y saneamiento - Vivienda y desarrollo urbano - Gestión de riesgo - Gobernabilidad y modernización del estado	Todo el país	http://www.iadb.org/es/paises/colombia/colombia-y-el-bid,1026.html
Cooperación Española	- Construcción de la Paz - Género en Desarrollo - Crecimiento Económico para la Reducción de la Pobreza - Agua y Saneamiento Básico	Nariño, Valle, Sierra Nevada de Santa Marta, Cauca, Chocó, Bogotá, Antioquia, Bolívar, Atlántico	http://www.aecid.org.co/2008/
Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo (ASDI)	- Paz y seguridad - Derechos humanos y gobernabilidad democrática - Apoyo humanitario	Centro, Occidente y Norte del país	http://www.sida.se/English/Countries-and-regions/Latin-America/Colombia/Developments-in-Colombia/
Cooperación Canadiense	- Niños y juventud - Gobernabilidad democrática - Desarrollo del sector privado - Salud - Educación básica - Equidad entre hombres y mujeres - Sostenibilidad del medio ambiente		http://www.canadainternational.gc.ca/colombia-colombie/development-developpement/index.aspx?lang=spa&menu_id=4&view=d
Agencia Alemana para la Cooperación Internacional (GIZ)	- Descentralización y desarrollo comunal - Apoyar la sociedad civil a lograr la convivencia pacífica - Mejorar participación ciudadana - Promover la ley y el cumplimiento de los DDHH	Bogotá, Nororiente, Eje Cafetero y costa Atlántica	http://www.giz.de/en/worldwide/397.html
Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID)	- Desarrollo alternativo - Gobierno justo y democrático - Población vulnerable - Crecimiento económico - Medio Ambiente	Todo el país / Montes de María, Catatumbo-Bajo Cauca, Urabá, Meta-Buenaventura, Putumayo-Nariño	http://colombia.usaid.gov/index.php/es/
Países Bajos	- Gobernabilidad, paz y Derechos Humanos - Conservación del Medio Ambiente - Desarrollo Sector privado - Desarrollo de economías legales - Cooperación universitaria	Zona oriental, sur, norte	http://www.colombiaemb.nl/es/cooperacion/index.php

Fuente: elaboración propia

Cabe resaltar que de acuerdo con la declaración conjunta sobre la política de desarrollo “El consenso europeo” (2005), contenida en uno de los objetivos de cooperación de la Unión Europea, se advierte sobre:

> […] la necesidad de tener en cuenta algunos temas transversales en la aplicación de la política de desarrollo: promoción de los derechos humanos, igualdad entre el hombre y la mujer, democracia, buen gobierno, derechos de los niños, derechos de los pueblos indígenas, prevención de los conflictos,

Tabla 2. Programas temáticos de la UE

Nombre	Ámbitos
1. Inversión en las personas	Atención sanitaria
	Conocimientos y competencias
	Cultura
	Empleo y cohesión social
	Igualdad de sexos
	Jóvenes y niños
2. Medio ambiente y gestión sostenible de los recursos naturales	Entorno sostenible
	Implementación de iniciativas de la UE y compromisos suscritos internacionalmente
	Lucha contra la pobreza, competencias de la UE y de la cooperación y ayuda especializada
	Gobernanza medio ambiental y liderazgo de la UE
	Opciones energéticas sostenibles
3. Agentes no estatales y autoridades locales	Medidas para reforzar el desarrollo participativo
	Medidas de sensibilización y educación en el ámbito del desarrollo en la UE y países adherentes
	Medidas de coordinación y comunicación entre las redes de la sociedad civil y de las autoridades locales
4. Estrategia en favor de la seguridad alimentaria	Acciones de seguridad alimentaria con gobiernos socios
	Ausencia de un marco de cooperación o suspensión de la cooperación
	"Crisis olvidadas"
5. Cooperación en materia de migración y asilo	Relación entre migración y desarrollo
	Migración económica
	Prevención y la lucha contra la inmigración ilegal
	Retorno voluntario y la reinserción de los emigrantes
	Protección internacional

Fuente: elaboración propia

> medio ambiente sostenible y lucha contra el VIH/SIDA. Estos temas transversales son a su vez objetivos y factores vitales del refuerzo del impacto y la sostenibilidad de la cooperación (Comisión Europea, 2007, p. 8).

Bajo este marco, los actores colombianos podrán participar en las diferentes convocatorias de las líneas temáticas y regionales de la CE y su reto será presentar propuestas pertinentes, innovadoras y de calidad que le permitan lograr las subvenciones que espera.

El Banco Mundial (BM)

Los asuntos indígenas han sido un tema presente en la agenda del BM desde hace décadas. El BM tiene una reseña sobre los pueblos indígenas y en 2003 puso a disposición el Fondo Mundial para los Pueblos Indígenas (Banco Mundial, 2012). En su documento *Alianza Estratégica con el País (años fiscales 2012-2016)*, el BM señala que:

> Por ser uno de los países más biodiversos del planeta, Colombia enfrenta grandes desafíos frente a la degradación ambiental que afecta la salud pública y el bienestar, y compromete el potencial del país para un crecimiento económico sostenible [...]. Bajo este contexto, el Banco también está ayudando a facilitar el trabajo naciente en el desarrollo de una estrategia para la conservación y el desarrollo sostenible de la Amazonía colombiana,

que podría centrarse en apoyar las necesidades de las poblaciones indígenas afectadas, de manera desproporcionada, por la pobreza y la violencia (Banco Mundial, 2012, p. 24).

El Banco Interamericano de Desarrollo (bid)

El bid en su *Estrategia de País* determina que:

> [Con el fin de] contribuir a la reducción de la pobreza y de maximizar el potencial de sus operaciones en los sectores priorizados en su estrategia con Colombia, hará un esfuerzo especial para transversalizar los temas de desarrollo de identidad de los pueblos indígenas y afro-colombianos, así como el tema de la igualdad de género, lo cual supone que las iniciativas implementadas en territorios indígenas serán deseables (Banco Interamericano de Desarrollo, 2012, p. 12).

La cooperación española

Pese a los recortes en su cooperación al desarrollo, uno de los actores clave en la implementación y apoyo de proyectos dirigidos a las poblaciones indígenas en Colombia es España, país que trabaja en el tema indígena desde finales de la década del noventa y que cuenta con la Estrategia de Cooperación Española con los Pueblos Indígenas (ecepi) basada en cuatro líneas principales: a) Apoyo a la participación plena y efectiva de los pueblos indígenas en todos los procesos e instituciones de decisión relevantes para el reconocimiento y ejercicio efectivo de sus derechos. b) Empoderamiento y apoyo al desarrollo de capacidades de los/as indígenas y de sus formas de organización, según los modelos desarrollados por ellos/as por medio de metodologías participativas que incluyan el enfoque de género. c) Apoyo a organizaciones e instituciones de los pueblos indígenas en los procesos internos de definición de estrategias y modelos de desarrollo propios. d) Respaldo a pueblos indígenas y sus organizaciones en la protección de sus territorios, ambiente, sistemas y patrimonio culturales (Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, 2008).

Al revisar el *Marco de Asociación País 2011-2014* (map) de la Cooperación Española en Colombia se evidencia la voluntad de los distintos actores de la Cooperación Española (ce) de continuar avanzando en su ecepi para el beneficio de los pueblos indígenas del país. El map presentas distintos elementos que sustentan esta afirmación y que se resumen en cinco puntos: a) Todas sus actua-

ciones priorizarán a los grupos poblacionales en situaciones de alta vulnerabilidad ante la violencia en el país, entre ellos los pueblos indígenas. b) Sus prioridades geográficas son los departamentos de Nariño, Cauca, Valle del Cauca, Chocó, Antioquia, Bolívar, la región de la Sierra Nevada de Santa Marta y Bogotá D. C. c) La CE considera a las autoridades étnicas (autoridades indígenas y sus asociaciones) como socios de referencia en el ámbito territorial. d) Dentro de sus acciones prevé el apoyo a la participación política de las mujeres jóvenes, afrodescendientes e indígenas y el fortalecimiento de organizaciones y redes para posicionar sus agendas y promover el real ejercicio de sus derechos. e) Hay consenso en la CE en enfatizar las actuaciones con mujeres, jóvenes, poblaciones afrodescendientes, indígenas y campesinado desde un enfoque diferencial y territorial.

"De esta forma, se implementarán estrategias que tengan en cuenta las particularidades propias de cada colectivo (enfoque diferencial) y que partan de las capacidades endógenas de cada territorio (enfoque territorial)" (Cooperación Española en Colombia, 2011, p. 32).

Dentro de la CE deben resaltarse los esfuerzos de las comunidades autónomas y entidades locales españolas como el Gobierno vasco, la Generalitat valenciana, el Gobierno de Aragón, el Gobierno de Asturias, la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, el Gobierno de Murcia y el Ayuntamiento de Madrid que han financiado proyectos de cooperación focalizados en Antioquia, Cauca, centro-occidente y Amazonía (Cooperación Española en Colombia, 2011).

La cooperación sueca

La Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo (ASDI) tiene en Colombia un enfoque claro en derechos humanos. Señala en su *Estrategia de la cooperación para el desarrollo con Colombia, 2009-2013* que su objetivo principal es que los más pobres mejoren sus condiciones de vida y que el país logre una paz sostenible con amplia participación social por medio de tres ámbitos de cooperación: a) Paz y seguridad. b) Derechos humanos. c) Gobernabilidad democrática.

Dentro de su diagnóstico, la ASDI reconoce que los pobres de las zonas rurales de Colombia siguen siendo altamente vulnerables y que las mujeres, los grupos indígenas y las personas con orígenes afrocolombianos están particularmente en riesgo y que existen grandes diferencias entre individuos, regiones, grupos étnicos y entre hombres y mujeres (Agencia Internacional Sueca para el Desarrollo, 2009).

La cooperación canadiense

La cooperación al desarrollo de la Agencia Canadiense para el Desarrollo Internacional (ACDI) se concentra en seis ámbitos: a) Gobernabilidad democrática. b) Desarrollo del sector privado. c) Salud. d) Educación básica. e) Equidad entre hombres y mujeres. f) Sustentabilidad del ambiente (Embajada de Canadá en Colombia, 2012).

Por su parte, el Fondo Canadiense para la Niñez focaliza su actividad en tres objetivos: a) Asegurar un futuro para la infancia y la juventud. b) Aumentar la seguridad alimentaria. c) Estimular el crecimiento económico sostenible.

Las acciones sobre pueblos indígenas pueden enmarcarse tanto en las líneas de la ACDI como del Fondo Canadiense.

Como parte del aporte de la Cooperación Canadiense al desarrollo de acciones de y para los pueblos indígenas se tienen los proyectos "Monitoreo y protección de los derechos de los niños, niñas y jóvenes indígenas afectados por el conflicto armado en el norte del Cauca", el cual ha sido implementado por la Fundación Tierra de Paz en alianza con la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) (Fondo Canadiense para la Niñez); "Sustainable Development for Youth in Rural Nariño" (Agencia Canadiense de Desarrollo Internacional); "Achieving the Rights of Children and Adolescents" (Agencia Canadiense de Desarrollo Internacional) y "Right to Education and Participation of Children and Youth in Nariño" (Agencia Canadiense de Desarrollo Internacional).

La Agencia Alemana para la Cooperación Internacional (GIZ)

La GIZ en Colombia tiene como objetivo apoyar procesos de construcción de paz, fortalecimiento del Estado de derecho, apoyo a la implementación de la Ley de Justicia y Paz y fomento de los derechos de la mujer para la prevención de la violencia. Sus programas más importantes son Cooperación entre Estado y sociedad civil para el desarrollo de la paz (Cercapaz), Fortalecimiento del Estado de derecho (FortalEsDer), Apoyo al proceso de paz colombiano en el contexto de la Ley de Justicia y Paz (Profis) y Fortalecimineto de los derechos de la mujer para la prevención de violencia en Colombia (ProDeMujer). La GIZ trabaja con socios de la esfera gubernamental como no gubernamental, esencialmente en tres regiones del país (nororiente, Eje Cafetero y costa Atlántica) y en Bogotá, desde donde alcanza una incidencia nacional (Embajada de Alemania en Colombia, 2007).

Si bien la GIZ no tiene una línea de cooperación específica dirigida a los pueblos indígenas, ha desarrollado acciones sobre la temática en distintas áreas del país (Sánchez y Henneberger, 2011), fundamentalmente en la Amazonía, desde diferentes programas:

Tabla 3. Acciones de la GIZ en asuntos indígenas

Programa	Acciones
1. Programa CERCAPAZ	– Diálogo con representantes políticos de los pueblos indígenas en el marco del proceso de construcción de la Política Hídrica Nacional (PHN) - Apoyo y acompañamiento al Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial (MAVDT).
2. GIZ Colombia Proyecto Profis	– Elaboración e implementación de una "Guía de Atención de Víctimas Indígenas en los Procesos Judiciales de Justicia y Paz" para fiscales.
3. GIZ Programa Regional Proindígena	– Acercar a las organizaciones y pueblos indígenas a los temas de manejo y administración de las áreas compartidas con el Sistema de Parques Nacionales. – Promover un debate interno en torno a la política estatal de gestión de áreas naturales protegidas, compartidas con resguardos indígenas. – 14 talleres en diferentes departamentos de la Amazonia, para colectar insumos para la modificación del Decreto 622 de 1977 sobre áreas protegidas. – Diagnóstico y taller sobre la participación social en la gestión de áreas protegidas.
4. GIZ Proyecto "Apoyo a las actividades de la OEA para el fortalecimiento de derechos indígenas en América Latina"	– Apoyo a la participación de representantes indígenas colombianos en un taller de capacitación sobre los derechos de los pueblos indígenas en el sistema interamericano (diciembre de 2010, Bogotá) junto con la Universidad Indígena Intercultural del Fondo Indígena (con sede en Bolivia).
5. GIZ "Universidad Indígena Intercultural, UII".	– La UII cuenta en el año 2010 con un total de 60 alumnos colombianos, y 33 graduados colombianos.

Fuente: elaboración propia con base en la tabla 2. Cooperación Internacional en el tema indígena en Colombia (Sánchez y Henneberger, 2011, pp. 28-29).

La Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (Usaid)

La Usaid cuenta con cuatro programas de cooperación al desarrollo en Colombia: a) Víctimas y poblaciones vulnerables. b) Consolidación, tierras y medios de vida. c) Democracia y derechos humanos. d) Ambiente.

En los cuatro programas pueden adelantarse iniciativas que favorezcan a los pueblos indígenas, en particular, el programa Víctimas y poblaciones vulnerables, pues incluye un componente de Poblaciones afrocolombianas e indígenas que busca mejorar las condiciones de vida de estos colectivos y promover el respeto de la diversidad cultural y los derechos de los grupos étnicos en Colombia (Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional, 2011).

Los Países Bajos

La cooperación de Países Bajos en Colombia se enmarca en cuatro áreas: a) Gobernabilidad, paz y derechos humanos. b) Ambiente. c) Fomento del sector privado (Embajada del Reino de los Países Bajos en Colombia, 2012).

Dentro de estas áreas es posible adelantar iniciativas a favor de los pueblos indígenas en Colombia.

Cooperación Sur-Sur (css) y Cooperación Triangular

Después de revisar las posibilidades de cooperación para asuntos indígenas ofrecidas por fuentes tradicionales de Ayuda Oficial al Desarrollo, se identifican oportunidades concretas para el adelanto de iniciativas que requieren el establecimiento de canales de comunicación que permitan a los distintos actores mantenerse informados y de una mayor formación en formulación de proyectos y generación de alianzas.

Dada la coyuntura actual del sistema internacional de cooperación, además de lo anterior es pertinente pensar en otros esquemas que permitan visibilizar los saberes ancestrales y la riqueza cultural de los pueblos indígenas de Colombia. Es allí cuando la css y la Cooperación Triangular se presentan como oportunidades a explorar como instrumentos para el intercambio de conocimiento[6] y el fortalecimiento de capacidades de los pueblos indígenas.

De acuerdo con la Unidad de Cooperación Sur-Sur del pnud, la css se define como el proceso por el cual dos o más países en desarrollo adquieren capacidades individuales o colectivas por medio de intercambios cooperativos en conocimiento, recursos y know-how tecnológico. Por su parte, según la oecd, la Cooperación Triangular es la asociación entre países donantes y países pivote (proveedores de la Cooperación Sur-Sur) para poner en práctica programas de desarrollo y proyectos de cooperación en países beneficiarios de la ayuda al desarrollo.

Si bien es una modalidad vigente desde hace más de medio siglo, la css se ha configurado durante la última década como una de las principales formas de innovación en la cooperación internacional. Una innovación posible gracias a la diversificación de actores involucrados, la multiplicidad de sectores de trabajo, la utilización de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación y las metodologías de generación de capacidades entre los países en vías de desarrollo.

La css se ha convertido en una parte fundamental de la estrategia de cooperación que han adoptado algunos países para favorecer sus procesos de desarrollo.

[6] De acuerdo con el Banco Mundial, el intercambio de conocimiento se define como: "la acumulación sistemática de conocimientos a partir de la investigación y la experiencia; la organización y el almacenamiento de saber e información para tener fácil acceso a ellos, y la transferencia y divulgación de conocimientos, en muchos casos un intercambio que se da en dos direcciones" (Banco Mundial, 2003, p. 1).

Colombia no es ajena a esta realidad. Diferentes instancias gubernamentales y no gubernamentales adelantan valiosos esfuerzos por fortalecer y visibilizar la css.

En la actualidad, Colombia coopera como oferente con más de cuarenta países en América Latina y el Caribe, África y Asia, desarrollando y transfiriendo capacidades en temas como fortalecimiento institucional, ambiente, energía, justicia y seguridad, entre otros. Al revisar la Guía de Buenas Prácticas de Colombia para la Cooperación Sur-Sur (Agencia Presidencial de Cooperación Internacional de Colombia, 2012) no se encuentra ninguna experiencia alusiva a buenas prácticas de pueblos indígenas del país. Esta es una línea de cooperación inexplorada que requiere la atención del Gobierno nacional y del acompañamiento de la academia y la sociedad civil que puede despertar el interés de actores de cooperación internacional.

Perspectivas de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena

Dado que el proyecto de Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena se encuentra en su fase inicial, aún no se han planteado los objetivos específicos que podría tener en ámbitos distintos al de la formación pertinente y de alto nivel para los pueblos indígenas. No obstante, el ejercicio de formulación de un programa de desarrollo para la pervivencia de los pueblos indígenas permite vislumbrar componentes interdisciplinarios y multidimensionales de partida a los que pudiesen integrarse otros elementos. A manera de propuesta inicial se sugieren cuatro elementos: a) Gobernanza y fortalecimiento de las organizaciones y pueblos indígenas de Colombia en riesgo de exterminio físico y cultural. b) Desarrollo y producción competitiva con identidad. c) Fortalecimiento de la memoria colectiva de las mujeres, niños y familias de los pueblos indígenas en contextos urbanos y rurales. d) Articulación, visibilidad y sostenibilidad.

Lo anterior con el claro propósito de promover la pervivencia de los pueblos indígenas en Bogotá y en la Sierra Nevada de Santa Marta (inicialmente) con los siguientes objetivos específicos: a) Cualificar a los pueblos indígenas y facilitar su participación política en escenarios nacionales e internacionales. b) Facilitar espacios y redes multi-actorales para la defensa de sus derechos. c) Ofrecer a las comunidades indígenas oportunidades de generación de ingresos e inserción económica. d) Fortalecer su seguridad alimentaria. e) Fortalecer la producción autónoma de su memoria colectiva y acompañarlos en su deseo de preservar su identidad. f) Fortalecer modelos pedagógicos de aprendizaje intercultural para la sostenibilidad de las acciones emprendidas.

En un horizonte de dos años, el cumplimiento de dichos objetivos específicos podría reflejarse en elementos concretos para el beneficio de los pueblos indígenas. En el componente de Gobernanza y fortalecimiento de las organizaciones y pueblos indígenas de Colombia en riesgo de exterminio físico y cultural, algunos de esos elementos podrían ser el fortalecimiento de los instrumentos teórico-prácticos para la defensa de sus derechos, la inserción en política local, nacional e internacional, la creación de una red multi-actoral para la defensa de sus derechos y el aumento en la participación de líderes en los escenarios nacionales e internacionales.

Por su parte, en el componente de Desarrollo y producción competitiva con identidad, los elementos que aportarían al bienestar de los pueblos indígenas serían espacios para la producción de alimentos en contextos urbanos, producción y consumo de una mayor cantidad de cereales, hortalizas y frutas, aumento de la producción agrícola mediante el mejoramiento de las técnicas de producción y del aprovechamiento de los espacios productivos en contextos urbanos y en territorio, conformación de alianzas comerciales, aumento de ingresos y apertura de una tienda y un centro cultural itinerante.

Frente al componente Fortalecimiento de la memoria colectiva de las mujeres, niños y familias de los pueblos indígenas en contextos urbanos y rurales, los elementos fundamentales que contribuirían a la pervivencia de los pueblos indígenas podrían ser la creación de nuevas experiencias de educación propia, la construcción de centros de conocimiento (kankurwas) y la dotación de centros de documentación para la consulta de las comunidades y la difusión de su historia.

Finalmente, en cuanto al componente articulación, visibilidad y sostenibilidad, dada la complejidad de las problemáticas de los pueblos indígenas se requiere la creación de una plataforma de gestión que permita asegurar la sostenibilidad del programa. Esto implica crear un modelo que permita llevar la Escuela a distintos territorios articulando diversos saberes y culturas sin incurrir en mayores gastos operativos y de infraestructura. Asimismo, se busca avanzar en el desarrollo de modelos pedagógicos que sirvan para potenciar el aprendizaje intercultural. Esta línea de trabajo busca, además, desarrollar materiales pedagógicos en diversos formatos audiovisuales para apoyar el establecimiento de centros de documentación cultural en el seno de los distintos pueblos involucrados en el proyecto.

Es necesario destacar que el sentido intercultural de la Escuela no solo implica llevar a los pueblos indígenas conocimiento de la institucionalidad y los

mercados nacionales y globales, sino traer al interior de las universidades y de la sociedad civil los conocimientos y prácticas de dichas culturas.

Conclusión

La cooperación internacional es una herramienta cada vez más utilizada para el desarrollo de iniciativas de y para los pueblos indígenas. El presente documento recoge los lineamientos y estrategias de algunas fuentes de Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD) que han sido aliadas de los asuntos indígenas y que pese a los cambios en el sistema internacional de cooperación y a la crisis económica continuarán cooperando con Colombia y colaborando específicamente en temas indígenas.

Al revisar las iniciativas de tales fuentes de AOD puede inferirse un interés de distintos actores oficiales internacionales en los asuntos indígenas, lo cual se convierte en una oportunidad para abrir espacios de diálogo, intercambiar enfoques, aunar esfuerzos, propiciar encuentros e innovar en las formas de cooperación. En ese sentido, se hace necesaria la conformación de plataformas multi-actorales y la exploración de modalidades de cooperación como la Sur-Sur y la Triangular, las cuales pueden ser impulsadas desde distintos actores desde la mencionada plataforma.

La participación del sector privado es un elemento clave. Si bien el tema no fue sujeto de estudio de este documento, las posibilidades de apoyo y articulación de iniciativas con grandes empresas y sus políticas de responsabilidad social son plausibles. En particular, empresas importantes del sector minero-energético están apoyando proyectos de y para poblaciones indígenas en diferentes zonas del país, los cuales deben incluirse en el intercambio de experiencias que la plataforma multi-actoral puede liderar.

Por su parte, la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena debe avanzar hacia la generación de un aporte integral al desarrollo de los pueblos indígenas y su enfoque de doble conservación —la de diversidad cultural y la de biodiversidad— debe ser su pilar fundamental. Asimismo, los lineamientos de una perspectiva de intersección entre género, etnia y raza son fundamentales, pues en algunas zonas del país las principales víctimas del conflicto y de la situación de pobreza extrema son mujeres indígenas y afrocolombianas.

La academia tiene un rol fundamental y su capacidad de convocatoria y condición de neutralidad le permite reunir actores y hacer propuestas de articulación en asuntos estratégicos. La contribución a las problemáticas de las poblaciones indígenas es uno de ellos y a pesar de que los desafíos son múltiples, es un muy buen momento para propiciar el espacio.

Referencias

ACNUR Colombia (2009), *Pueblos indígenas en Colombia*, disponible en http://www.acnur.org/t3/pueblos-indigenas/pueblos-indigenas-en-colombia/?L=type, consultado el 14 de junio de 2012.

Agencia Canadiense de Desarrollo Internacional (ACDI) (2009), *Achieving the Rights of Children and Adolescents*, disponible en http://www.acdi-cida.gc.ca/CIDAWEB/cpo.nsf/vWebCSAZEn/E8E91603EAF73713852575BA00372204, consultado el 16 de junio de 2012.

Agencia Canadiense de Desarrollo Internacional (ACDI) (2010), *Project Profile for Sustainable Development for Youth in Rural Nariño*, disponible en http://www.acdi-cida.gc.ca/CIDAWEB/cpo.nsf/vWebCSAZEn/D78808A62AC50944852576EE0037248A, consultado el 16 de junio de 2012.

Agencia Canadiense de Desarrollo Internacional (ACDI) (s. f.), *Project Profile for Right to Education and Participation of Children and Youth in Nariño*, disponible en http://www.acdi-cida.gc.ca/CIDAWEB/cpo.nsf/vWebCSAZEn/1C8BF8BC7C7F1F98852573CA007C3E50, consultado el 14 de junio de 2012.

Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) (2008), *Project Profile for Right to Education and Participation of Children and Youth in Nariño*, disponible en http://colombia.usaid.gov/index.php/es/victimas-y-poblaciones-vulnerables, consultado el 15 de junio de 2012.

Agencia Española para la Cooperación Internacional y el Desarrollo (2008), *La cooperación española con los pueblos indígenas en Colombia*, Madrid.

Agencia Internacional Sueca para el Desarrollo (2009), *Estrategia de la cooperación para el desarrollo con Colombia enero 2009-diciembre 2013*, Estocolmo.

Agencia Presidencial de Cooperación Internacional de Colombia (2011), *Funciones*, disponible en http://www.apccolombia.gov.co/contenidos/apc.html, consultado el 16 de junio de 2012.

Agencia Presidencial de Cooperación Internacional de Colombia (2012), *Guía de Buenas Prácticas de Colombia para la Cooperación Sur-Sur*, disponible en http://www.accionsocial.gov.co/BuenasPracticas/Catalogo.aspx, consultado el 16 de junio de 2012.

Banco Interamericano de Desarrollo (2012), *Estrategia de País del BID 2012-2014. Documento Alianza Estratégica con el País (años fiscales 2012-2016)*, Washington, D. C.

Banco Mundial (2003), *Intercambiar conocimientos para alcanzar objetivos de desarrollo*, Précis, Departamento de Evaluación de Operaciones del Banco Mundial, Otoño de 2003, número 234.

Banco Mundial (2012), *Reseña pueblos indígenas*, disponible en http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/BANCOMUNDIAL/NEWSSPANISH/0,,contentM

DK:20550571~menuPK:1074643~pagePK:64257043~piPK:437376~theSitePK:1074568,00.html, consultado el 16 de junio de 2012.

Berraondo, M., Chuji, M. y Turner, D. (2012), *Pueblos indígenas y cooperación internacional. Reflexiones a partir de realidades concretas en Ecuador y Colombia*, Almáciga, Corporación Ensayos para la Promoción de la Cultural Política.

Comisión Europea (2007), *Documento Estrategia País: Colombia 2007-2013*, Bogotá.

Comisión Europea (2011), *Reforzar la posición de Europa en el mundo*, disponible en http://ec.europa.eu/europeaid/how/finance/mff/financial_framework_news_es.htm, consultado el 15 de junio de 2012.

Cooperación Española en Colombia (2010), *Marco de Asociación País 2011-2014,* Madrid.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2005), *La visibilización estadística de los grupos étnicos colombianos*, disponible en http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad_estadistica_etnicos.pdf, consultado el 15 de junio de 2012.

Embajada de Alemania en Colombia (2012), *Sobre GIZ*, disponible en http://www.bogota.diplo.de/Vertretung/bogota/es/07EZ/WerWirSind/Institutionen/seiteGTZ.html, consultado el 15 de junio de 2012.

Embajada de Canadá en Colombia (2012), *Cooperación al desarrollo*, disponible en http://www.canadainternational.gc.ca/colombia-colombie/development-developpement/index.aspx?lang=spa&menu_id=45&view=d, consultado el 16 de junio de 2012.

Embajada del Reino de los Países Bajos en Colombia (2012), *Cooperación al Desarrollo*, disponible en http://colombia.nlembajada.org/servicios/cooperacion-para-el-desarrollo, consultado el 15 de junio de 2012.

Fondo Canadiense para la Niñez (2010), *Monitoreo y protección de los derechos de los niños, niñas y jóvenes indígenas afectados por el conflicto armado en el norte del Cauca*, disponible en http://www.fondocanadienseparalaninez.com/tierra-de-paz/monitoreo-y-proteccion-de-los-derechos-de-los-ninos-ninas-y-jovenes-indigenas-afectados-por-el-conflicto-armado-en-el-norte-del-cauca, consultado el 16 de junio de 2012.

Freres, C., Martínez, I. y Angulo, O. (2010), *La inserción de América Latina en el cambiante sistema de cooperación internacional*, Bogotá, Fundación Carolina.

Lux de Cotí, O. (2010), *Gobernabilidad y pueblos indígenas*, San José de Costa Rica, FLACSO.

Morales, H. y Bá Tiul, M. (2009), *Pueblos indígenas, cooperación internacional y desarrollo en Guatemala*, Quetzaltenango, Movimiento Tzuk Kim-pop.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2007), *Proyecto de documento del Programa para Colombia de las Naciones Unidas para el Desarrollo*, disponible en http://www.pnud.org.co//img_upload/3635346361636163616 3616361636163/

Proyecto_de_documento_del_Programa_para_Colombia_2008_2012.pdf, consultado el 16 de junio de 2012.

Sánchez, E. y Henneberger, B. (2011), *Pueblos indígenas y cooperación internacional en Colombia. Avances y Desafíos*, Bogotá, GIZ.

Sistema de las Naciones Unidas Colombia (2007), *Marco de Asistencia de las Naciones Unidas para el Desarrollo 2008-2012*, Bogotá.

Acción política: elecciones, participación y conflicto

Intentar cerrar un tema tan complejo como el de la participación política-electoral de la comunidad arhuaca resulta bastante complejo.

La trayectoria de vida de la arhuaca Ati Quigua nos muestra las dificultades que representa para una lideresa indígena participar en política. Si bien ella ha contado con el apoyo de su comunidad, en Bogotá ha tenido que enfrentarse a varios retos que han desafiado su carrera política, situación que le ha servido en el ejercicio de reconocer las principales necesidades de los indígenas en Bogotá y ha inspirado sus proyectos políticos de la mano de los mamos, la cultura y la música.

Por medio de su investigación, Franco-Cuervo y Flórez han estudiado una influencia (directa y/o indirecta) del conflicto armado nacional sobre la participación electoral de los colombianos. Así, podríamos señalar que se debate la tesis recurrente de los Gobiernos nacionales que, sin importar el distingo partidista, la coyuntura o las diversas características sociales-territoriales, sostiene que cuanto mayor pie de fuerza, mayor participación electoral de los ciudadanos. Por medio de estos resultados, la propuesta de los autores se apea en la "teoría liberal de la participación electoral", según la cual "la seguridad provista se convierte en una necesidad de primer orden que le permite al elector decidir libremente si ejerce su derecho al voto o no lo hace, sin ningún tipo de coacción violenta".

La discusión que plantean Franco-Cuervo y Flórez es continuada por el profesor Basset, quien, tras un rápido vistazo de los estudios de antropología clásica sobre el pueblo arhuaco y su experiencia en la coyuntura electoral de la EIDI en Nabusímake, describe un comportamiento comunitarista en la comunidad con unas visiones particulares sobre el orden social que no siempre actúan en correspondencia con los asuntos del Estado. Ejemplo de ello es el comportamiento incierto y en ocasiones apático de la comunidad frente a los procesos

electorales regionales y nacionales. Sin embargo, queda expuesto que el asunto de la participación es mucho más complejo, pues ante estas características de la participación nacional, digamos formal, las organizaciones sociales y políticas arhuacas cuentan con unos instrumentos legales, culturales y políticos por medio de la actuación en redes internacionales donde han logrado entrar en diálogo y/o ejercer presión sobre temas vitales en las agendas internacionales (derechos humanos, ambiente, consulta previa). Frente a la participación política nacional, Basset destaca la posibilidad de una posición de la comunidad arhuaca hacia una abstención consciente, por ejemplo, en el caso de la "promovida por las autoridades tradicionales después de la creación del municipio de Pueblo Bello en 1997"; sin embargo, "muchos índices apuntan a un comportamiento apático más que a una abstención activa". La influencia de las lógicas y dinámicas regionales sobre la participación política-electoral de la comunidad arhuaca también se hace presente. Basset insiste en que en el ámbito de las elecciones legislativas existe una parte mayoritaria de la comunidad que actúa bajo lógicas clientelistas, mientras otra parte apuesta por la acción política concreta, bien por medio de estrategias alternativas, "como ocurrió en 2006 con la candidatura de Villafañe" o en el apoyo importante que brindó la comunidad a Carlos Gaviria en 2006 (63,8%).

Por otro lado, mediante su trabajo transversal (histórico, teórico, político) el profesor Darío Mejía destaca la necesidad de procesos y políticas más complejas respecto a la correspondencia pueblos indígenas-Estado, en donde la cuestión de la identidad cultural y la apuesta por la autodeterminación son fundamentales. En un estudio sobre el giro multicultural colombiano, Mejía sostiene que a partir de la Constitución de 1991 "el Estado ha puesto en marcha programas de reconocida importancia para el acceso de los indígenas a derechos fundamentales que han representado avances importantes"; no obstante, "en muchas ocasiones se han diluido con el transcurso de los años al extremo que tan importantes programas han llegado a un momento de representar perspectivas institucionales que analizan los contenidos de la sociedad occidental y del Estado-Nación y desconocen el horizonte de revitalización cultural y político por el cual han luchado desde siempre los pueblos indígenas". Por medio de esta postura crítica y propositiva se aportaron diversos elementos de análisis que arrojan preguntas de todo tipo frente al relacionamiento en todos los ámbitos entre las instituciones estatales y la organización social y política de la comunidad arhuaca. Así como la experiencia concreta de la EIDI y este texto, como su fruto, pretenden propiciar debate sobre la necesidad de un diálogo permanente e interdisciplinario

entre las comunidades indígenas, el espacio académico y la institucionalidad, la gran conclusión de esta parte del libro apunta hacia la visibilización de unas condiciones nacionales y locales que se influencian en doble vía y que tienen una complejidad superior a lo que la participación electoral o la respuesta de la institucionalidad por medio de las políticas públicas han planteado.

En cuanto a la participación internacional aquí comentada por Acosta, Ramírez y Quigua es importante poner acento en la manera en que la Declaración sobre los Derechos de los Pueblo Indígenas se aprecia como el resultado de la persistente lucha a lo largo de varios años de los pueblos indígenas.

Pese a esto, los autores han subrayado la importancia de los cambios en las oportunidades y restricciones políticas, principalmente lo que denominan como el "acceso institucional originado con la creación de mecanismos y organismos al interior de la ONU, como el Grupo de Trabajo (GTPI), el Foro Permanente (FPCI), el Relator Especial (REPI) y el Mecanismo Experto (MEPI) y cómo esto generó que los activistas o 'empresarios políticos' indígenas, desde el escenario local, forjaran diferentes redes transnacionales de defensa con otros pueblos indígenas, actores no estatales (ONG) y Estados, en el marco de la promoción y protección de los derechos humanos". Uno de los aspectos en los que hemos debido enfatizar en todo el proceso de la EIDI radica en la ausencia de liderazgos especializados en los grandes espacios internacionales. Por ello, Acosta, Coronell y Quigua destacan la necesidad de una escuela de formación en diplomacia indígena que acompañe el proceso de formación y se encargue de presentar los que se suponen los aspectos más relevantes y estratégicos en esos espacios.

La crisis del sistema económico internacional ha afectado la asignación y manejo de recursos de la cooperación; sin embargo, el estudio de Guarín expone la idea de que continúa siendo una importante herramienta, incluso "cada vez más vigente para el desarrollo de iniciativas de y para los pueblos". El asunto indígena continúa siendo prioritario y por ello Colombia es un país potencialmente receptor de recursos. De esta forma, debido a la coyuntura del sistema económico global y nacional, el sector privado es un elemento clave por medio de la responsabilidad social empresarial.

Finalmente, queda en punta el tema de la academia como bisagra articuladora debido a su capacidad de convocatoria y articulación entre los actores inmersos en la dinámica de la cooperación.

Conclusión

Este libro ha sido para el equipo de trabajo arhuaco y de la Universidad del Rosario —profesores, estudiantes, nuestras familias— mucho más que un libro. Este proceso, apropiándonos de un término indígena, ha sido una verdadera minga. Cada una de las personas que participó en la EIDI, con su apoyo, confianza y a veces también con su escepticismo ha entregado lo mejor de sí en estas páginas y las que vendrán.

Concluirlo no es posible. Como lo habrá constatado el lector, este proceso abre preguntas y ha generado todo tipo de reflexiones políticas, académicas y personales. Por ello, solo queremos que hayan disfrutado su lectura.

Estamos abiertos a las críticas para mejorar el proceso y por supuesto a las instituciones y personas que quieran unirse a este sueño. Creemos que es posible una educación superior y unos procesos de investigación-extensión interculturales. Este es un pequeño paso. No olvidamos las tensiones y conflictos, pero también el enorme trabajo de intercambio realizado durante estos años.

Podemos decir con gran emoción que el trabajo realizado en este proceso nos ha dejado grandes enseñanzas, nuevas perspectivas y caminos para seguir reflexionando y construyendo en comunidad, reformulando todos aquellos cuestionamientos que se han ido planteando sobre el papel de la universidad, la investigación y las Ciencias Sociales. En este sentido, hemos podido comprender que la construcción del conocimiento se concibe desde la praxis, el intercambio de saberes y la solidaridad.

Este libro, ante todo, es del pueblo arhuaco, para él y para su hermoso territorio ubicado en la Sierra Nevada de Santa Marta.

Este libro fue compuesto en caracteres Adobe Garamond 11.5 puntos, impreso sobre papel propal de 70 gramos y encuadernado con método Hot Melt, en el mes de noviembre de 2012, en Bogotá D.C., Colombia

Xpress. Estudio Gráfico y Digital S.A.